Die doppelte Wahrheit
in der
Philosophie des Als ob

Mit einem freundschaftlichen Eingangsschreiben
an
Herrn Geheimrat Vaihinger

Von

Otto Ritschl

Göttingen * Vandenhoeck & Ruprecht * 1925.

2
8
25
U
orage

Vom gleichen Verfasser wird im Herbst 1925 bei uns erscheinen:

Dogmengeschichte des Protestantismus. Von Prof. D. O. Ritschl. 3. Bd.: **Der Ursprung der reformierten Theologie und ihre Entwicklung im 16. u. 17. Jahrh.** 4. Bd.: **Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus.**

Das auf Jahrzehnte langen Quellenstudien des Verfassers aufgebaute Werk bietet dem Fachgenossen die Darlegung selbständiger Forschungen, die gerade in diesen b… …ben haben.

S…

Christu… …Grundzüge des
Wesen… …5. 110 S. 8°.
1925. 3,—

„… …s und die Mystik,
unter Cl… …hristus-Erlebnis
bestimmt… …ern die Christus-
Religion… …ral, Wirtschafts-
leben, d… …urchdringen und
umzugest… …Sachlichkeit
aus und… …age beizutragen.
Auch ka… …im öffentlichen
Vortrag… …r höheren Schule
gute Ha… …on der großen
Belesenh… …gebl. v. 4. 4. 1925.

Das S… …lethoden. Von
Priva… …5,50; geb. 7,—

„… …e Aufmerksamkeit
auf seine… …er Wurf, daß es
sich Bea… …en Wirklichkeits-
erkenntn… …darüber staunen,
welche F… …Hand gemeistert
ist. Gen… …n erwachsen, hat
T. das G… …lksKirche 1923, 18.

Die Au… …r Gegenwart.
Von … 1,20
„W… …rufen will, stelle
Pf.s Hef… …antenbl. 1923, 47/52.

Julius … …l. Frdr. Fries.
Neu h… …87 S. 8°. 1910.
…5,—; geb. 6,—

…en.

Die Re… …ns. Ein Versuch
3. Ge… …3°. 1921. 1,—
„Eine außerordentlich tief dringende Studie." Verg. u. Gegenwart 1923, 4.

Der Sinn des Gebets. 29 S. gr. 8°. 1921. —,80
„Dieses Büchlein faßt von der ersten bis zur letzten Seite jeden Leser."
Deutscher Pfeiler.

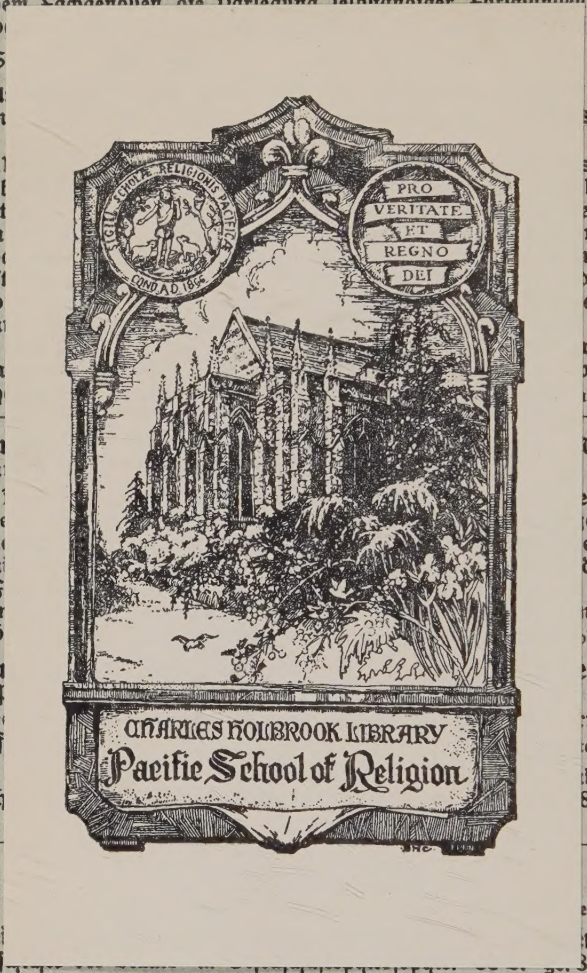
Luthers Gottesanschauung. 36 S. 8°. 1918. 1,20

Luther-Brevier. Z. Zt. vergriffen. Neuauflage Herbst 1925.

Fichtes Religionsphilosophie. 1914. Z. Zt. vergriffen.

Die Theologie des Andreas Osiander u. ihre geschichtlichen Voraussetzungen. VIII, 296 S. 8°. 1919. 7,—

Deutschlands Schicksal. 2. vermehrte Aufl. 168 S. 1922. Steif geh. 3,60



Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Die doppelte Wahrheit
in der
Philosophie des Als ob

Mit einem freundschaftlichen Eingangsschreiben
an
Herrn Geheimrat Vaihinger

Von

Otto Ritschl.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Göttingen * Vandenhoeck & Ruprecht * 1925.

73053
QJ70
V192
XR5

Inhalt.

		Seite
Einleitung		1
Kapitel 1.	Die Wirklichkeit des tatsächlichen Geschehens	4
„ 2.	Der positivistische Wirklichkeitsbegriff als Semifiktion	14
„ 3.	Der pragmatistische Positivismus Vaihingers als Lehre von einer doppelten Wahrheit	27
„ 4.	Berechnung oder Erkenntnis als Endzweck der Wissenschaft?	32
„ 5.	Die Erkenntniszwecke der Logik und der Erkenntnistheorie	37
„ 6.	Die Methode der Selbstbesinnung in der herrschenden Erkenntnistheorie	41
„ 7.	Die Frage nach der Art der Wahrheit im Bereich der von Vaihinger so genannten praktischen Fiktionen: 1. Die Wahrheit im Bereich der künstlerischen Produktion	55
„ 8.	Fortsetzung: 2. Die Wahrheit der ethischen Idealbegriffe	59
„ 9.	Fortsetzung: 3. Die Wahrheit im Bereich der religiösen Vorstellungen	68
„ 10.	Das Als ob als ideeller und doch zugleich realer Faktor im menschlichen Handeln	79
„ 11.	Das Als ob in der religiösen Gedankenbildung insbesondere des protestantischen Christentums	89
„ 12.	Ergebnisse	97

Hochverehrter Herr Kollege!

Als Sie vor nun bald 14 Jahren die Güte hatten mir Ihre damals neu erschienene Philosophie des Als ob zuzusenden, legten Sie es mir in einem freundlichen Geleitbrief nahe, mich über Ihr Werk, dessen Bedeutung gerade auch für die Theologie Sie mit Recht hervorhoben, bei Gelegenheit öffentlich zu äußern. Sie erklärten, daß Sie mir dabei volle Freiheit der Kritik ließen, da es Ihnen nur ehrenvoll sein könne, von mir angegriffen zu werden, und schrieben: „Mein Buch ist ja so radikal, daß Sie es natürlich ablehnen müssen von Ihrem Standpunkte aus, aber andererseits bietet es doch vielleicht manche Anknüpfungspunkte nicht bloß negativer, sondern auch positiver Natur; lassen Sie also Ihrem kritischen Rosse voll die Zügel schießen."

Als ich Ihr großes Werk damals las, wäre ich am liebsten gleich Ihrer Anregung gefolgt, mich mit Ihren Ansichten auseinander zu setzen. Doch hinderten mich daran andere und überdies recht andersartige schriftstellerische Aufgaben, deren Ausführung mich dann noch länger als ein Jahrzehnt in Anspruch nahm. Immerhin bin ich von Zeit zu Zeit wiederholt zur Beschäftigung mit Ihrer Philosophie des Als ob zurückgekehrt. So hat denn auch auf meinen Vorschlag die hiesige evangelisch-theologische Fakultät 1914 die akademische Preisaufgabe gestellt und 1915 noch einmal wiederholt: Vaihingers Philosophie des Als ob soll in ihrer Anwendung auf die Objekte der Theologie geprüft und religionstheoretisch gewürdigt werden. Konnten wir nun auch 1916 einem studentischen Bewerber den Preis zuerkennen, so stand dessen Leistung doch keineswegs auf der Höhe, daß sie ohne starke Umarbeitung hätte der Öffentlichkeit vorgelegt werden können. Da es aber hierzu nicht kam, erschien es mir um so mehr notwendig, daß ich, sobald ich die Zeit dazu fände, doch noch einmal selbst das Wort ergriffe, um mich über Ihr Werk kritisch auszusprechen. Ja dies drängte sich mir geradezu als eine Art von Pflicht auf, als ich einige Jahre später wegen meiner den Ihrigen geradeswegs widersprechenden ontologischen Anschauungen Ihr freundliches Anerbieten abzulehnen mich genötigt sah, mich unter den Mitherausgebern Ihrer damals ins Leben tretenden Annalen der Philosophie auf deren Titelblatt nennen zu lassen. Im vorletzten Jahre aber bin ich endlich dazu gekommen, die Schrift zu verfassen, die ich jetzt dem Urteil der philosophischen und theologischen Fachgenossen unterbreite.

Wenn ich nun Ihrer Aufforderung, meinem „kritischen Rosse voll die Zügel schießen zu lassen", in ausgedehntem Maße nachgekommen bin, so haben Sie ja von vornherein nichts anderes von mir erwartet.

In mir aber begehrt nicht etwa nur der Theologe gegen Ihre Auffassung der religiösen Vorstellungen als praktischer Fiktionen ohne allen substantiellen Gehalt auf — an solche Annahmen ist ja die Theologie bei vielen Philosophen schon seit Feuerbach gewöhnt — sondern vor allem auch der Historiker, dem als solchem Ihr positivistischer Wirklichkeitsbegriff wie die gesamte Immanenzphilosophie mit ihrem latenten Solipsismus (s. u. S. 48 f.) nur schlechtweg unerträglich sein kann. Andererseits meine ich jedoch auch schon hier darauf hinweisen zu dürfen, daß meine Ausführungen keineswegs ausschließlich eine kritische, sondern zugleich eine ergänzende Auseinandersetzung mit der von Ihnen begründeten Philosophie des Als ob enthalten. Daß Sie als der Erste die Redefigur des Als ob und die sich in ihr bergende Intention des Denkens in ihrer hervorragenden Wichtigkeit für die wissenschaftliche und auch für die praktische, insbesondere die religiöse Gedankenbildung erkannt und zusammenhängend zu deuten versucht haben, halte ich für ein ausgezeichnetes Verdienst, das Sie sich um die Fortbildung des philosophischen Denkens erworben haben. Zugleich haben Sie den Begriffsschatz der Wissenschaft durch glückliche logische und terminologische Bestimmungen aufs dankenswerteste bereichert. Damit aber haben Sie speziell mir höchst willkommene Mittel zur Durchführung meiner in diesem Buche verfolgten kritischen Aufgabe dargereicht. Ja Sie können mir, wie das Melanchthon seinen Gegnern gegenüber zu tun pflegte, mit gutem Grunde das Wort des alten Simson (Buch der Richter 14, 18) entgegenhalten: Si non arassetis vitula mea, non invenissetis. Daß ich dagegen manche von Ihnen nicht auch beachtete, mir aber als Theologen und Historiker näher liegende Beziehungen der Als-ob-Betrachtung herauszuarbeiten versucht habe, wird auch für Sie wohl nicht ohne jedes Interesse sein und von Ihnen vielleicht sogar als ein Beitrag zur formalen Vervollständigung der Philosophie des Als ob anerkannt werden können. Endlich aber meine ich, trotz Ihrer theoretischen Bestimmung des Begriffs der Wahrheit in einem pragmatistischen Sinne und meiner Polemik dagegen und gegen Ihren positivistischen Wirklichkeitsbegriff, im letzten Grunde doch auch mit Ihnen jedenfalls in dem Streben nach der Wahrheit selbst übereinzustimmen. Unter dieser Voraussetzung hoffe ich ein gewisses Verständnis bei Ihnen zu finden, wenn ich einem vielzitierten alten Satz die persönliche Wendung zu geben mir gestatte: Amicus Vaihinger, magis amica veritas.

Erfüllt von der mir stets wertvoll bleibenden Erinnerung an die längst vergangenen vier Jahre unseres kollegialen Umgangs in Halle und an unsere leider nur seltenen späteren Begegnungen, bin ich in unveränderter alter Hochschätzung

Ihr sehr ergebener

Otto Ritschl.

Bonn, den 21. März 1924.

Einleitung.

In seiner Philosophie des Als ob hat Vaihinger den Positivismus und den Pragmatismus miteinander kombiniert, indem er jenen durch diesen zu unterbauen versucht hat. Denn formal entscheidend ist in ihr die pragmatistische Annahme, daß das menschliche Denken nicht etwa eine Erkenntnis der Dinge als solcher zum Selbstzweck habe, sondern nur ein Mittel zur Erreichung von praktischen Zwecken sei. Dennoch hat Vaihinger mit dieser pragmatistischen Grundanschauung nur sozusagen einen Rahmen gewonnen, dem er seine unabhängig von ihr feststehende Erkenntnistheorie eingefügt hat. Denn diese ist in ihrer ganzen Art vielmehr positivistisch als pragmatistisch bestimmt. Andernfalls nämlich hätten aus pragmatistischen Voraussetzungen vor allem gerade die leitenden und entscheidenden Begriffe von der Wirklichkeit und der Wahrheit hergeleitet, d. h. es hätte der Wirklichkeitsbegriff des durch praktische Bestrebungen beherrschten menschlichen Lebens mindestens als Ausgangspunkt der Betrachtung gewählt werden müssen. In der Frage nach der Wirklichkeit jedoch nimmt Vaihinger, als ob sein pragmatistischer Ansatz für die Bestimmung ihres Begriffs überhaupt nicht von mitentscheidender Bedeutung zu sein brauchte, seinen Standpunkt von vornherein im Positivismus und setzt dessen Wirklichkeitsbegriff ohne weiteres als allgemeingültig voraus. So handhabt er ihn geradezu als ein Axiom, ja als ein Dogma. Er sucht ihn auch gar nicht einmal zu rechtfertigen und zu begründen. Vielmehr erscheint lediglich sein persönliches Überzeugtsein von der Alleinberechtigung des positivistischen Wirklichkeitsbegriffs als der Grund der kategorischen Behauptungen, in denen er diesen immer wieder zum Ausdruck bringt: „Wirklich ist nur das Empfundene, das in der Wahrnehmung uns Entgegentretende, sei es innerer oder äußerer Natur" (S. 186). „Faktisch haben wir ja nur Empfindungen: . . . . . diese sind ja einzig und allein das schließlich Gegebene: nur gewisse Empfindungssukzessionen sind uns gegeben" (S. 96). „Als letzte unmittelbare Wirklichkeit ist uns streng genommen aber doch immer nur die Empfindung gegeben" (S. 99). „Real ist nur das beobachtete Unabänderliche" (S. 192). Doch heißt es zwischendurch auch einmal: „Indessen geht unser Positivismus doch nicht soweit, nur das unmittelbar Wahrgenommene für wirklich zu halten, sondern

wirklich heißen wir auch solche Wahrnehmungskomplexe, welche nicht bloß einmal in die Wahrnehmung treten, sondern stets wahrnehmungsfähig sind" (S. 89).

Dieser positivistische Wirklichkeitsbegriff ist nun auch der Hebel der Kritik, der Vaihinger das gesamte menschliche Denken unterwirft. Ihr Ergebnis besteht im wesentlichen in der Annahme, daß alle Leistungen des Denkens fiktive Gebilde seien. „Der kritische Positivismus erklärt jede" über die Beobachtung der Empfindungen hinausgehende „Behauptung für fiktiv, subjektiv und unbegründet; für ihn existieren nur die beobachteten Sukzessionen und Koexistenzen der Phänomene; an diese allein hält er sich. Jede Erklärung, welche weitergeht, kann nur mit den Hilfsmitteln des diskursiven Denkens sich weiter behelfen, also mit Fiktionen. Die einzige fiktionsfreie Behauptung in der Welt ist die des kritischen Positivismus. Jede nähere, eingehendere Behauptung über das Seiende, als solche, welche sich aus diesen Beobachtungen ergeben, ist fiktiv" (S. 115).

Auf Grund dieses Standpunkts unterscheidet Vaihinger einmal die Begriffe Fiktion und Hypothese, andererseits zerlegt er die Fiktionen in eigentliche und in Semifiktionen. Hypothesen beziehen sich auf reale Möglichkeiten (S. 77) und werden durch Induktion gewonnen (S. 125). Sie „unterwerfen sich der Probe auf ihre Wirklichkeit und verlangen schließlich Verifikation", um „als realer[1]) Ausdruck eines Realen nachgewiesen zu werden" (S. 144). Fiktionen dagegen sind als Kunstgriffe und Hilfsbegriffe des Denkens zweckmäßige Erdichtungen. Nur in diesem und in keinem irgendwie tadelnden Sinne will Vaihinger den Ausdruck Fiktion verstanden wissen (S. 54, 65). Die Semifiktionen beruhen auf einer einfachen, mehr nur materialen Abweichung von der Wahrheit. Auf deren Gebiet sind sie als bewußte Fehler bloß Umwege, die zu praktischen Zwecken, besonders zur Berechnung des Wirklichen notwendig sind. Indem sie ein gedachtes Unwirkliches, aber nicht auch ein Unmögliches an Stelle eines Gegebenen setzen, verhalten sie sich zu diesem nur konträr (S. 124. 128). Echte Fiktionen dagegen enthalten an sich Widersprüche (S. 75) und sind nicht nur willkürliche, sondern auch gewaltsame Annahmen (S. 172). Sie widersprechen sowohl inhaltlich der Wirklichkeit als auch formal deren Grundgesetz der Identität und des Widerspruchs. Als bewußte Widersprüche dienen sie gleichwohl den theoretischen Zwecken des Begreifens. So durchsetzen sie das Gegebene mit Undenkbarem und verhalten sich zu ihm geradezu kontradiktorisch (S. 124. 128).

Die Fiktionen beider Art nun können niemals wie die Hypothesen verifiziert, sondern immer nur justifiziert, d. h. als nützliche und notwendige Hülfsmittel des Denkens gerechtfertigt werden (S. 150). In-

[1]) Sind die Hypothesen, auch wenn sie verifiziert sind, wirklich ein „realer" und und nicht doch vielmehr nur ein gedachter „Ausdruck eines Realen"? Auf diese Frage wird unten (S. 28. 56) noch genauer einzugehen sein.

sofern aber bestimmt sich ihr Wert allein nach ihrer praktischen Zweckmäßigkeit und nicht wie der der Hypothesen nach irgend einer Wahrscheinlichkeit (S. 151). Doch haben sie im Zusammenhange des Denkens mit seinen Zwecken nur provisorische Bedeutung. Sind diese Zwecke nämlich erreicht, so müssen die Semifiktionen durch die ihnen entgegengesetzten Abweichungen von der Wahrheit korrigiert, die echten Fiktionen durch Begehung der ihnen entgegengesetzten Denkfehler eliminiert werden (S. 195. 198).

Das von Vaihinger festgestellte Merkmal der Willkür in aller Fiktionsbildung trifft nun zwar mehr oder weniger auf die eigentlichen Kunstgriffe des Denkens zu, die er in zahlreichen künstlichen und fruchtbaren Operationen der Wissenschaft aufgedeckt hat. Dagegen sind weder auf ebensolche willkürliche Annahmen zurückführbar noch vollends gewaltsam die unwillkürlich erfolgenden Leistungen des Denkens, deren Vollziehung sich jedermann als notwendig aufdrängt. Dies gilt vor allem von der durch die Kategorien der Substantialität und der Kausalität zustande gebrachten Urteilsbildung, die Vaihinger auch einfach für fiktiv erklärt. Aber wenn ich meinen verehrten Herrn Kollegen Vaihinger auf Grund unserer nun schon bald vier Jahrzehnte alten Bekanntschaft für ein persönlich subsistierendes Wesen und nicht nur für einen Komplex früherer Empfindungswahrnehmungen von mir kenne und hochschätze und wenn ich ihn außerdem für den ursächlichen Urheber seines großen Buchs über die Philosophie des Als ob halte, so kann ich in diesen Annahmen weder etwas von der Wirklichkeit abweichendes, also semifiktives, noch etwas willkürliches, gewaltsames und widerspruchsvolles, also fiktives entdecken. Sondern ich kann in Vaihingers persönlicher Subsistenz sowohl wie in seiner kausalen Leistung als Urheber der Philosophie des Als ob nur Tatbestände anerkennen, die mindestens ebenso real und objektiv sind, wie die Gesichtsempfindungen, die mir die Lektüre dieses hervorragenden Werks in Gestalt seiner mehr als 800 bedruckten Seiten wiederholt zugeführt hat und immer wieder zuzuführen vermag.

Von seinem positivistischen Standpunkt aus wird freilich Vaihinger diese meine Auffassung vermutlich als einen naiven Realismus beurteilen, der nur etwa unter pragmatistischen Gesichtspunkten als möglich, wenn nicht gar als notwendig zugestanden werden könne. Aber es fragt sich, ob ein zureichend begründetes Urteil über das, was in der Welt als wirklich zu gelten hat, allein aus der positivistischen These herzuleiten ist, daß ausschließlich die uns „gegebenen" Empfindungen der äußern und der innern Wahrnehmung Wirklichkeit darbieten oder ob nicht doch vielmehr der Wirklichkeitsbegriff des sog. naiven Realismus mindestens als die Grundlage aller unserer Urteile über die Wirklichkeit in der Welt anerkannt werden muß. In der Auseinandersetzung mit Vaihinger sind nun bereits Volkelt, Scholz und Study mit sehr triftigen

Gründen gegen die positivistische und für eine realistische Auffassung des Begriffs der Wirklichkeit eingetreten[1]). Indem ich trotz einiger Abweichungen gleichwohl im wesentlichen mit ihnen übereinzustimmen glaube, scheinen mir ihre Darlegungen nach verschiedenen Seiten hin, besonders in der Richtung auf eine Prüfung der in der Erkenntnistheorie gepflegten Methoden, doch noch ergänzt und das Gewicht der von ihnen entwickelten Gründe durch neue Argumente verstärkt werden zu können.

Kapitel 1.

Die Wirklichkeit des tatsächlichen Geschehens.

1. Der positivistische Wirklichkeitsbegriff ist zu eng, um nicht als eine Vergewaltigung der Wirklichkeit, die jedermann meint, wenn er von ihr redet, erscheinen zu müssen. Als wirklich nämlich drängen sich jedem hinlänglich normalen Menschen nicht etwa nur die Inhalte seiner Empfindungswahrnehmungen auf. Sondern wenn wir etwas für wirklich halten oder erklären, so handelt es sich dabei sogar in der Regel um etwas anderes und um mehr, als nur um die mit unmittelbarer subjektiver Gewißheit erfaßte Realität unserer Empfindungsinhalte. Auf deren Wirklichkeit Gewicht zu legen und sie gegen Zweifel zu sichern, haben wir allerdings immer Anlaß, sobald eine Möglichkeit oder ein Verdacht vorliegt, daß wir oder andere Menschen uns beim Sehen und Hören, beim Schmecken, Riechen und Tasten vielleicht getäuscht haben könnten. Das sind jedoch durchschnittlich vielmehr Ausnahmen als die Regel. Wo aber die Vermutung nicht begründet ist, daß unsere Wahrnehmungen durch Sinnestäuschungen getrübt oder gefälscht seien, richtet sich unser Interesse an der Wirklichkeit vielmehr darauf, ob sei es wahrnehmbare oder auch bloß vorstellbare Dinge *da sind* und ob irgend etwas *geschehen* und von wem oder durch was es etwa herbeigeführt worden ist. Über die Wirklichkeit der *daseienden* Dinge nun und insbesondere der Außenwelt habe ich allerdings nicht vor eingehender zu reden. Darüber haben Study, Scholz und vor ihnen manche andere so einleuchtend und bündig gehandelt, daß ein Hinweis auf ihre klaren Ausführungen hier völlig genügen kann. Vor allem scheint mir Study (S. 33) auch darin recht zu haben, daß Begriffe wie „etwas anderes" und „da sein" nicht definiert werden können und auch gar nicht definiert, sondern nur durch Beispiele und Umschreibungen verdeutlicht zu werden brauchen. Was sie im letzten Grunde bedeuten, ist ja doch jedermann verständlich und geläufig. So aber kann der Grundbegriff des Daseins

[1]) J. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit. 1918. H. Scholz, Die Religionsphilosophie des Als ob. Annalen der Philosophie. Bd. 1. S. 27 ff. Bd. 3. S. 1 ff. E. Study, Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raume. 2. Aufl. 1923. Entgegnung auf die Rezension seines Buches „Die realistische Weltansicht". Annalen der Philosophie. Bd. 3. S. 604 ff.

im Unterschiede von dem der unmittelbaren Inhalte unserer Wahrnehmungen einfach vorausgesetzt werden.

Mit dem Dasein von etwas aber, was als solches nicht allein Gegenstand von wirklichen Wahrnehmungen ist, sondern unabhängig von solchen schon zuvor subsistiert, hängt aufs engste eine andere Frage zusammen, die jene Schriftsteller nicht auch eingehender verfolgt haben, die aber jedem vorzugsweise mit historischem Geschehen beschäftigten Vertreter der Wissenschaft von grundlegender Wichtigkeit ist und sein muß. Das ist die Frage nach der Wirklichkeit des geschichtlichen Gewesenseins und Gewordenseins. Bei dieser handelt es sich in entscheidender Weise um ein tatsächliches Geschehen und Geschehensein. Insofern aber kommt es zunächst einmal auf eine strenge Fassung des Begriffs einer Tatsache im eigentlichen, d. h. im historischen Sinne dieses Wortes an. Diesem logischen Interesse wird der in der Philosophie beliebte und weitverbreitete laxe Sprachgebrauch nicht gerecht. Redet man doch vielfach von Tatsachen, wie wenn sie ganz dasselbe wären wie irgendwelche Vorgänge, die sich irgendwie überhaupt begeben. Z. B. spricht man gern von Tatsachen des Bewußtseins als den Inhalten einer innern Wahrnehmung, durch deren Apperzeption wir von den Vorgängen des Empfindens, Vorstellens, Fühlens, Wollens usw. subjektiv Kunde gewinnen. Aber als Tatsachen können diese innern Erlebnisse mit zureichendem Grunde allerhöchstens soweit angesprochen werden, wie sie durch ein willkürliches Tun hervorgerufen worden sind. Die große Mehrzahl jener bewußten Vorgänge jedoch stellt sich unwillkürlich ein. Insofern sind sie zwar auch wirkliche Erlebnisse, aber nicht gerade Tatsachen. Denn Tatsachen sind vielmehr Effekte irgendwelcher Art, die durch ein menschliches Tun zustande gebracht worden sind. Ja das Bewirktsein durch ein solches Tun ist das entscheidende Merkmal im Begriff einer Tatsache und ebenso eines Tatbestandes, der in der Vereinigung mehrerer Tatsachen zu einem gemeinsamen Effekt besteht.

So ist die Wirklichkeit von Tatsachen und Tatbeständen in ihrer Art ganz etwas anderes als die Wirklichkeit von Empfindungswahrnehmungen. Nicht aber diese, sondern jene bilden den eigentlichen Gegenstand der historischen im Unterschiede von den Naturwissenschaften. Die der Geschichtswissenschaft grundsätzlich eigene Auffassung des sie in erster Linie interessierenden Geschehens in der Welt ist indessen gar keine andere, als wie sie auch im täglichen Leben und insbesondere in der Rechtspflege, in der Erziehung und in allen gleichartigen Unternehmungen geübt wird. Denn hier kommt es überall in entscheidender Weise auf die Feststellung und Ermittlung von tatsächlich und nicht nur von bloß wahrnehmungsmäßig wirklichen Vorgängen an. Jene aber können auf diese niemals restlos zurückgeführt werden. Der übrigbleibende Rest jedoch ist es, um dessen Wirklichkeit oder Unwirklichkeit es sich handelt. Denn gerade in ihm liegt das tatsächliche Moment geborgen, mag dessen Ermittelung

auch niemals gelingen, ohne daß positiv oder auch negativ Wahrnehmungsmomente als Mittelglieder der Erkenntnis oder der Beweisführung mitbeteiligt sind.

Wenn z. B. ein Richter Tatsachen und Tatbestände feststellt, um daraufhin sein Urteil zu sprechen, so kommt es ihm auf die Wahrnehmungen der Augenzeugen einer strafbaren Handlung nur soweit an, als sich darin der Zusammenhang eines wirksamen Tuns mit seinem vom Gesetz unter Strafe gestellten Effekt kund tut. Denn jene Wahrnehmungen sind für ihn nur Beweismittel, und wo Augenzeugen fehlen, muß ihm oft schon bloß ein mittelbarer Beweis durch Indizien genügen. Auch spricht er nicht über die von Zeugen bekundeten Wahrnehmungen und deren Empfindungsinhalt sein Urteil, sondern über den Täter und seine Straftat, sobald diese einwandfrei hat erwiesen werden können. Denn Taten allein sind tatsächliche Wirklichkeiten, die rechtlich beurteilt und geahndet werden können. Bloße Empfindungswahrnehmungen dagegen entziehen sich überhaupt dieser praktischen Probe auf den tatsächlichen Gehalt ihrer Wirklichkeit, wenn sie nicht durch ein urteilendes Denken in den Zusammenhang gebracht werden können, als dessen Ergebnis sich dem Richter die Erkenntnis einer strafbaren Tat herausstellt. Augenzeugen, die wahrnehmen, daß jemand ein auf der Straße vor einem Hause stehendes Fahrrad ergreift und mit ihm wegfährt, aber nicht zugleich wissen, ob es ihm oder einem andern gehört, können auch nicht ohne weiteres annehmen, daß er etwa einen Diebstahl begeht. Erst wenn unabhängig von einer solchen Wahrnehmung aus der glaubwürdigen Aussage des Bestohlenen und aus anderen Umständen ermittelt werden kann, daß jener nicht der Eigentümer desselben Fahrrads ist, vermag das Gericht eine als Diebstahl zu qualifizierende Tatsache festzustellen und darauf sein Urteil zu fällen. Hier aber und in allen gleichartigen Fällen handelt es sich um Wirklichkeiten im eigentlichsten Sinne des Worts. Denn mögen solche durch ein Tun bewirkte Wirklichkeiten auch nur durch ein Denken festgestellt werden können, so sind sie vergleichsweise sogar noch realer, weil mit eingreifenderen Wirkungen verbunden, als die nur erst in Sinnesempfindungen perzipierten Wahrnehmungsinhalte, von denen es a priori nicht einmal gewiß ist, wie viele von ihnen bloß Halluzinationen sein mögen.

Wenn auch nicht als Tatsachen in dem oben festgestellten strengen Sinne des Worts, so doch als dem tatsächlichen Geschehen jedenfalls gleichartige Wirklichkeitsbestände sind manche Ereignisse zu charakterisieren, die sich jeder auch nur mittelbaren Wahrnehmung entziehen und an deren faktischem Erfolgtsein gleichwohl wenigstens auf die Dauer kein geistig normaler Mensch zweifeln kann. Solche Fälle liegen vor, wenn ein in einem Hafen zum bestimmten Tage fälliges Schiff nicht eintrifft und auch weiterhin spurlos verschwunden bleibt, oder wenn im Kriege Soldaten als vermißt festgestellt werden, die auch später niemals heim-

kehren, oder wenn Forschungsreisende aus unwirtlichen Gegenden, in die sie sich begeben hatten, überhaupt nicht wieder zurückkommen. Hier und in ähnlichen Fällen gewinnt das sonst allerdings nicht immer triftige argumentum e silentio je länger je mehr an schließlich unbedingt sicherer Beweiskraft zur Feststellung von unbestreitbaren Wirklichkeitsbeständen, wenn auch negativer Art. Doch ist hier die als zweifellos anzunehmende Wirklichkeit völlig unabhängig von jeder Wahrnehmung, durch die sie etwa verifiziert werden könnte oder müßte. Aber auch der Hilfsgedanke von der möglichen Wahrnehmbarkeit eines von keinem Augenzeugen jemals wahrgenommenen Ereignisses für irgend ein hypothetisch hinzuzudenkendes wahrnehmendes Subjekt wäre hier völlig sinnlos. Denn mag man mit solchen Kunstgriffen des Denkens einem sinnenfälligen natürlichen Geschehen, das sich in Zukunft immer einmal wieder begeben kann, allenfalls beikommen zu können meinen, so scheiden solche theoretische Phantasien vor dem Forum der Geschichtswissenschaft, des Gerichts und überhaupt des unverbildeten Menschenverstandes völlig aus. Vielmehr gilt hier unbedingt nur das Entweder-Oder eines auf ganz bestimmten Wahrnehmungen beruhenden Zeugnisses oder des dauernden Mangels an einem solchen, der unter Umständen jedoch erst recht beweiskräftig für das Erfolgtsein eines wichtigen Ereignisses ist. Denn jedenfalls in der Geschichte und in der lebendigen Gegenwart gehören auch Untergang, Tod und jedes sonstige Aufhören bisher wirksamer Faktoren sehr wesentlich mit zu der fortlaufenden Wirklichkeit des tatsächlichen Geschehens. Dieses ist also nicht etwa ausschließlich an seine unmittelbare Wahrnehmbarkeit gebunden, mögen auch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis allein die Objekte einer sinnlichen Wahrnehmung zugänglich und erforschbar sein.

2. Im täglichen Leben also und ebenso bei den hauptsächlichen Objekten der historischen Forschung handelt es sich stets um durchaus wirkliche Tatbestände und Sachverhalte der menschlichen Vergangenheit und Gegenwart, die nicht etwa restlos auf die Wirklichkeit von Wahrnehmungsempfindungen reduziert werden können, ohne in ihrer eignen Daseinsart schlechtweg vergewaltigt zu werden. Vielmehr ist die unmittelbare Empfindungswahrnehmbarkeit dieses ganzen Komplexes von wirklichen Tatsachen und Ereignissen vergleichsweise nur gering und hat überhaupt nur mittelbare Bedeutung. Dennoch zweifelt auch kein Positivist und Immanenzphilosoph im Ernst an den durch zuverlässige und nicht bloß legendarische Überlieferung bezeugten historischen Tatbeständen und an der Wirklichkeit der Personen und Völker der Vergangenheit, die in das geschichtliche Werden der Menschheit bestimmend eingegriffen haben. Nur in der Erkenntnistheorie wird dieses überreiche Gebiet einer unserm Wissen in weitem Umfang erreichbaren Wirklichkeit in der Eigenart seiner Selbständigkeit ganz überwiegend sei es verkannt und unbeachtet gelassen, sei es unter ihm fremden Gesichts-

punkten gedeutet oder hinweggedeutet und jedenfalls nicht in der ihm gebührenden Geltung anerkannt.

Hinweggedeutet nämlich wird die Wirklichkeit des tatsächlichen Geschehens, wenn man versucht, sie dem positivistischen Wirklichkeitsbegriff, dessen alleinige Geltung man dogmatistisch voraussetzt, zu subsumieren und sie von da aus zu verstehen und zu erklären. So aber erfaßt man gerade das nicht, worin sie sich von der Wahrnehmungswirklichkeit charakteristisch unterscheidet. Ihre eigentümliche Selbständigkeit wird aber auch nicht in ihrer Art gelten gelassen, wenn man sie unter Gesichtspunkten zu begreifen sucht, die nicht aus dem Zusammenhange des geschichtlichen Seins und Werdens selbst, sondern aus dem der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung hergenommen sind. Dieses geschieht, wenn die historische Erkenntnis ohne weiteres als ein bloßer Sonderfall dem Begriff einer Hypothese eingeordnet wird. So treffend im übrigen auch die Ausführungen Studys über die Selbständigkeit der Außenwelt und die Notwendigkeit einer realistischen Weltauffassung sind, so kann sein Versuch, auch die historische Erkenntnis nach der Analogie der Hypothesenbildung, sowie sie in der Naturwissenschaft üblich und notwendig ist, zu begreifen, nicht als einwandfrei anerkannt werden. Allerdings stellt Study auch bereits die Annahme einer objektiv daseienden Außenwelt unter denselben Gesichtspunkt, indem er sie den Inhalt einer „realistischen Grundhypothese" bilden läßt. Aber hier wie dort ist der Begriff einer Hypothese nicht das Ergebnis einer auf alle Arten der Erkenntnis gerichteten Analyse, sondern er ist nur abgeleitet aus dem wissenschaftlichen Denken, sowie es in der Naturwissenschaft und in der Mathematik getrieben wird. Daher ist auch für Study wie für Vaihinger trotz ihrer beider Differenz in der Frage nach der Verifikation von Hypothesen das solenne Paradigma einer stichhaltigen Hypothese die Darwinsche Deszendenztheorie.

Nun kommt aber doch kein gerade unwesentliches Moment zum Ausdruck, wenn die Darwinsche Entwicklungslehre eben auch als Theorie bezeichnet zu werden pflegt. Als Theorie ist sie jedoch nicht etwa bloß eine Sammlung von zahlreichen Beobachtungen auf dem Gebiet der wirklichen Natur, sondern sie bringt solche einzelne Kenntnisse auch in einen umfassenden Zusammenhang, indem sie sie zugleich unter dem Gesichtspunkt eines allgemeinen Naturgesetzes deutet. Und eben in dieser Leistung eines viele Einzelheiten gleicher Art zusammenfassenden Denkens besteht, vorbehaltlich ihrer sei es unmittelbaren oder auch bloß mittelbaren Verifikation, das Wesen einer Hypothese im naturwissenschaftlichen Sinne.

Nicht ebenso aber verhält es sich zunächst schon mit der unmittelbaren Anerkennung der Außenwelt, wenn jedermann im täglichen Leben die anderen Menschen und die in seiner Umgebung befindlichen Dinge für etwas wirkliches hält und als solches behandelt. Denn da sieht

man es in der Regel überhaupt nicht auf eine zusammenhängende Deutung aller einem entgegentretenden Dinge und Gegenstände ab, sondern man betrachtet und behandelt diese ohne weiteres als ebenso wirklich, wie man sich seiner eignen Wirklichkeit bewußt ist. Diesem Verhalten liegt also überhaupt noch keine Theorie zu Grunde; vielmehr besteht es einfach nur in der Übung einer selbstverständlichen Praxis. Dann aber kann es auch nicht ohne Zwang und Künstlichkeit unter den Gesichtspunkt einer „realistischen Grundhypothese" gebracht werden.

Ähnlich verhält es sich mit dem Standpunkt, den der Historiker zu seinen tatsächlichen Erkenntnisobjekten einnimmt. Zwar sucht auch er stets genetische Zusammenhänge zwischen diesen festzustellen. Insofern aber verknüpft er doch immer nur Einzelnes oder Komplexe von Einzelheiten miteinander. Meint man jedoch darüber hinaus das geschichtliche Werden auch im ganzen zusammenhängend begreifen zu sollen, so treibt man schon nicht mehr historische Forschung, sondern versucht sich als Geschichtsphilosoph. Also geschichtsphilosophische Konstruktionen bilden allerdings ein Analogon zu naturwissenschaftlichen und mathematischen Theorien und zu so umfassenden Hypothesen wie der Darwinschen Deszendenzlehre. Während indessen Hypothesen von dieser Art den Vorzug haben, sei es, wie Vaihinger lehrt, durch unmittelbare Beobachtungen, sei es, wie Study ihn berichtigt, auch durch eine bloß mittelbare Kontrolle bekräftigt werden zu können, so fehlt es bei allen geschichtsphilosophischen Theorien an jeder Möglichkeit einer ähnlichen Verifikation. Dann aber sind die den naturwissenschaftlichen und den mathematischen Theorien gleichartigen Gedankenbildungen auf dem historischen Gebiet auch gar keine Hypothesen in dem Sinne, daß sie als solche einen empirisch zu erhärtenden Anspruch auf Wirklichkeitsbedeutung mit sich führten. Sondern sie sind mehr oder weniger freie subjektive Annahmen, die in anderer Beziehung vielleicht auch ihren Wert haben mögen, aber jedenfalls nicht die Bedeutung von objektiven wissenschaftlichen Erkenntnissen haben.

Dagegen haben die soliden Ergebnisse einer methodisch getriebenen Geschichtsforschung sogar einen sehr hohen wissenschaftlichen Erkenntniswert. Insofern aber kommt es in erster Linie stets auf den Gewinn oder auf die Sicherung eines möglichst zuverlässigen Wissens von den geschichtlichen Tatsachen und von den tatsächlichen Verhältnissen als solchen an. Allerdings ist dieser tatsächliche Gehalt der Geschichte in seiner gedankenmäßigen historischen Reproduktion stets mehr oder weniger verwoben mit Urteilen über den Zusammenhang, in dem die einzelnen Tatsachen, Personen und Umstände miteinander verbunden sind. Aber auch auf dem Gebiet, dem der Positivismus allein Wirklichkeit zuerkannt sehen möchte, bestehen die lebendigen Wahrnehmungen nie ausschließlich aus Empfindungen. Sondern diese sind in ihnen stets verschmolzen mit Vorstellungen und Begriffen, ohne die sie überhaupt nicht bewußt

apperzipiert werden würden und lediglich petites perceptions, wie es Leibniz genannt hat, bleiben müßten. Wie man jedoch theoretisch aus dem Komplex eines bewußten Wahrnehmungserlebens durch Abstraktion die Empfindungen als das Element aussondern kann, dessen Inhalte der Positivismus allein als wirklich gelten lassen will, so kann man in gleicher Weise auch das historische Erkennen theoretisch in seine Elemente zerlegen und insofern grundsätzlich unterscheiden zwischen dem Tatsachengehalt der Geschichte und den historischen Urteilen, durch die dessen Einzelheiten in einen genetischen Zusammenhang miteinander gebracht werden. Freilich bleiben auch schon diese historischen Urteile wie erst recht alle geschichtsphilosophischen Konstruktionen hinter einer naturwissenschaftlichen Hypothese stets darin zurück, daß ihre Verifikation niemals denselben Grad objektiver Sicherheit erreicht und daß der übergreifende Gesichtspunkt einer naturgesetzlichen Bestimmtheit nicht auch auf historische Vermutungen und Schlußfolgerungen anwendbar ist. Andererseits aber ist das Moment des tatsächlichen Seins und Werdens in der Geschichte den naturwissenschaftlichen Beobachtungen vergleichbar, sofern beide Male real vorhandene Wirklichkeit apperzipiert wird. Darin jedoch unterscheiden sie sich wieder, daß dem Naturforscher die Wahrnehmungswirklichkeit seiner Erkenntnisobjekte direkt in den durch Vorstellungen apperzipierten Empfindungen bekannt wird, während die Tatsachenwirklichkeit des geschichtlichen und des täglichen Lebens niemals nur ebenso durch unmittelbare Wahrnehmungen, sondern immer auch und vielfach sogar ausschließlich durch ein vorstellendes Denken ihres Wirklichkeitsgehalts erfaßt wird.

3. Wenn Study wiederholt mit Recht darauf hinweist, daß niemand an dem Faktum, daß Cäsar gelebt hat, zweifeln könne, so hat er damit zugleich eine unbedingt sichere Tatsächlichkeit der Vergangenheit als reale Wirklichkeit anerkannt. Auf den Inhalt dieses Urteils aber ist der Begriff der Hypothese in keiner Weise anwendbar. Hier nämlich ist es eindeutig evident, daß das Moment der geschichtlichen Wirklichkeit, das einer historischen Person ebenso zukommt, wie ihren oder anderer Menschen Tathandlungen, in jedem solchen individuell bestimmten Falle unabhängig ist von allen Urteilen, ob in diesen nun bloß ein Tatbestand jener Art anerkannt oder ob er mit anderen Tatbeständen irgendwie in Zusammenhang gebracht wird. Denn das Urteil, daß Cäsar gelebt hat, wäre überhaupt unbegründet, also einfach falsch, wenn er nicht wirklich gelebt hätte und zuverlässige Überlieferungen uns davon Kunde gäben. So kommt es für die zureichend begründete Vollziehung eines solchen historischen Existentialurteils darauf an, daß man in der Lage ist, den vorhandenen Geschichtsberichten einfach Glauben zu schenken. Der Inhalt jedes historischen Urteils von dieser Art ist also immer früher da, als das Urteil selbst und kommt nicht erst dadurch zustande, daß dieses von Ranke oder von Mommsen oder von sonst jemandem ge-

dankenmäßig gebildet wird. Dann aber handelt es sich hier auch in keiner Weise um irgendwelche Hypothese. Denn Hypothesen erwarten immer erst noch ihre Verifikation, während historische Urteile tatsächlichen Charakters einer solchen deshalb nicht bedürfen, weil sie einen sichern Tatbestand bereits enthalten, indem sie ihn objektiv als real voraussetzen. Dasselbe gilt von den Tatsachen und den sie in Gedanken reproduzierenden Urteilen, daß Cäsar Gallien erobert, den Rubico überschritten, Pompejus besiegt hat und von Brutus und Cassius ermordet worden ist. Denn auch diese Geschehnisse erkennen wir als wirklich an, weil wir durchaus glaubwürdige Berichte darüber besitzen.

Anders verhält es sich mit den Urteilen, in denen der Geschichtsforscher die Ergebnisse einer gewissenhaften und kritischen Untersuchung über die Gründe zusammenfaßt, die Cäsar zu seinem gallischen Kriege, zum Überschreiten des Rubico und die seine Mörder zu ihrer Gewalttat bewogen haben. Denn wenn hier auch die geschichtliche Überlieferung dem historischen Urteil in weitem Umfange vorgearbeitet hat, so sucht ein jenen Zusammenhängen genauer und tiefer nachgehender Historiker sie doch immer auch durch eigne Vermutungen und Schlußfolgerungen zu ergänzen, um ein möglichst vollständiges und zutreffendes Bild von ihnen zu gewinnen. Für diese Zutaten der wenn auch noch so objektiv begründeten, so doch formal subjektiven Urteilsbildung kann aber immer nur eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit in Anspruch genommen werden. Doch ist es eine objektiv unzutreffende Verallgemeinerung, wenn aus diesem Sachverhalt, wie es vielfach geschieht, der Schluß gezogen wird, daß allen historischen Urteilen überhaupt nur Wahrscheinlichkeit zukomme. Sondern dies gilt nur von den über den Inhalt zuverlässiger, insbesondere dokumentarischer Geschichtsquellen hinausgehenden Konstruktionen des kausalen Zusammenhangs im geschichtlichen Geschehen, dagegen nicht auch von der durch keinerlei subjektive Vermutungen veränderten Reproduktion des Inhalts jener Quellen selbst. Vielmehr nimmt man die Tatsachen, von denen diese Zeugnis geben, entweder als unzweifelhafte Wirklichkeit hin, weil kein Grund zum Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit vorliegt. Oder man ist irgendwie zum Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit der vorhandenen Geschichtsquellen berechtigt: dann unterliegen die in diesen enthaltenen Berichte einer kritischen Prüfung, die unter Umständen zur Leugnung der in ihnen behaupteten Tatsachen nötigt. In beiden Fällen aber ist der historische Begriff von der tatsächlichen Wirklichkeit des geschichtlichen Geschehens eindeutig derselbe. Denn fraglich ist nur, ob im Zweifelsfalle das historische Erkennen die Tatsachen der Vergangenheit als solche erfaßt oder ob es zu negativen oder ephektischen Urteilen über angebliche Tatsachen veranlaßt wird. Doch auch in diesen Fällen ist allein der Begriff der tatsächlichen Wirklichkeit der Maßstab, nach dem sich solche kritische Urteile bestimmen.

4. Wenn Vaihinger als „faktisch" nur „Empfindungen und die unabänderliche Koexistenz[1]) und Sukzession von Phänomenen" gelten lassen will (S. 192), so wird mit der Behauptung der Unabänderlichkeit dem simultanen und sukzessiven Auftreten von Phänomenen ein Moment von tatsächlicher Bedeutung beigelegt, das diesen nicht, sofern sie Empfindungsinhalte sind, sondern nur sofern sie uns transsubjektive Realitäten subjektiv repräsentieren, zuerkannt werden kann. Denn eine Koexistenz von Phänomenen kann überhaupt nicht im allgemeinen, sondern nur in sehr beschränktem Umfange auf Grund allein von Empfindungswahrnehmungen behauptet werden, da das Blickfeld des menschlichen Bewußtseins zu eng ist, als daß in demselben Augenblick eines Empfindungserlebnisses mehr als nur ganz wenige verschiedene Phänomene zugleich apperzipiert werden können. Nimmt man also gleichwohl mit gutem Grunde an, daß sehr viel mehr Phänomene koexistieren, so ist das schon nicht mehr das Ergebnis einer einzelnen, sondern wiederholter Empfindungswahrnehmungen, die vielleicht dicht hintereinander, aber jedenfalls nicht gleichzeitig, sondern in verschiedenen Zeitpunkten erlebt und weiterhin im Gedächtnis bewahrt, inzwischen jedoch mit mehr oder weniger Vorstellungen von begrifflicher Art versetzt worden sind. Also nicht allein auf Grund von Empfindungen, sondern nur zugleich auch auf Grund von Denkleistungen läßt sich die Koexistenz zahlreicher Phänomene der verschiedensten Art annehmen. Diese selbst aber denkt man insofern auch nicht bloß als Inhalte seiner Empfindungswahrnehmungen, sondern objektiv als Personen, Dinge und Vorgänge von tatsächlicher Wirklichkeit. Und nur in Beziehung auf solche transsubjektiv subsistierende Größen hat die Feststellung ihrer Koexistenz überhaupt einen die Erkenntnis von Wirklichkeit angehenden Sinn. Unabänderlich aber ist diese Koexistenz auch nur, so lange nicht eine andere Konstellation jener Personen und Dinge eintritt.

Wenn Vaihinger weiter aber auch die Sukzession von Phänomenen als unabänderlich bezeichnet, so trifft diese Charakteristik gleichfalls wieder nur auf transsubjektive Vorgänge zu und nicht auf deren bloß empfindungsmäßige Perzeption. Denn außer unserm assoziativ verlaufenden Denken wechselt und verändert sich in unserm Bewußtsein nichts so schnell und unablässig wie gerade unsere Empfindungen. Besonders gilt dies von fast allen Wahrnehmungen unseres Gehörssinns, der, wenn überhaupt, immer wieder durch neue lauterregende Reize in Anspruch genommen wird. Bei jeder Wendung des Kopfes aber oder auch nur der Augen bietet sich ebenso unserm Gesichtssinn ein sich irgendwie veränderndes Bild dar, und bei jeder Bewegung des Körpers gewinnt

[1]) Im Text bei Vaihinger steht hier zwar das Wort „Konsistenz", das aber, da es in diesem Zusammenhange keinen Sinn hat, nur ein Druckfehler statt „Koexistenz" sein kann. Denn sonst (z. B. S. 115) redet Vaihinger von „beobachteten Sukzessionen und Koexistenzen der Phänomene".

unser Tastsinn andere Eindrücke. Als relativ unveränderlich dagegen erscheinen uns nur die transsubjektiven Objekte selbst, die wir, indem wir sie wahrnehmen, zugleich immer auch denkend als daseiend apperzipieren. Und doch wissen wir aus der untrüglichen Erfahrung aller Zeiten, daß auch sie als natürliche Dinge und Wesen veränderlich, unbeständig und schließlich vergänglich sind. Auch unser eignes individuelles Ich ist in jedem Zeitpunkt wieder irgendwie anders als in allen früheren Momenten, die es successive durchlebt hat und weiterhin durchleben wird.

Und doch gibt es in dieser einem steten Wechsel und einer fortwährenden Veränderung unterworfenen Welt ein ungeheuer großes Gebiet, das schlechtweg unveränderlich ist. Das ist die gesamte Vergangenheit mit allem, was in ihr geworden und tatsächlich geschehen ist. Unwiderruflich und nie wieder rückgängig zu machen sind vor allem die Tathandlungen der Menschen, ja sogar nur deren vor Zeugen gesprochene Worte, mag man diesen auch nachträglich eine andere Bedeutung geben können, durch die unter Umständen ihre Nachwirkung und Tragweite abgeschwächt oder sonstwie verändert wird. So hat jede einzelne Tatsache, sobald sie einmal eingetreten ist, eine in sich identische und sich weiterhin dauernd gleichbleibende Wirklichkeit. Insofern ist ihr eine Beständigkeit eigen, die unwandelbar so lange dauert, wie eine treue Erinnerung an sie erhalten bleibt. Denn wohl können Tatsachen unbeachtet bleiben, vergessen werden und jeder Überlieferung völlig entgehen. Durch Fehler in ihrer Auffassung und durch mehr oder weniger absichtliche Verdrehung, Ausschmückung oder Herabwürdigung kann auch die Kunde von ihnen getrübt und verfälscht werden. Soweit sie jedoch durch zuverlässiges Zeugnis zum Bestandteil einer relativ sichern historischen Erinnerung geworden sind, liegt in ihnen eine unserm Wissen erreichbare Wirklichkeit vor, die niemand, der sie kennt, hinwegleugnen und hinwegdeuten kann, ohne der wirklichen Geschichte in unverantwortlicher Weise Gewalt anzutun.

Nun aber gehört alles Geschehen in der Welt, einschließlich des gesamten menschlichen Handelns, stets zugleich den beiden Gebieten an, dem des natürlichen Werdens und dem des tatsächlichen oder sonstwie wirklichen Erfolgtseins. Daher kann es auch immer entweder im naturwissenschaftlichen oder im historischen Interesse ins Auge gefaßt und unter einem dieser beiden leitenden Gesichtspunkte zu erkennen gesucht werden. Je nachdem aber, ob die eine oder die andere dieser gleich möglichen Betrachtungsweisen angestrengt wird, stellt sich die Wirklichkeit des objektiven Seins und Geschehens bald mehr nach der Seite seiner Wahrnehmbarkeit und der in dieser erkennbaren allgemeinen Naturgesetzlichkeit, bald mehr nach der in seiner Tatsächlichkeit sich selbst gleichbleibenden Einmaligkeit und Beständigkeit dar. Diese beiden Seiten der Wirklichkeit aber lassen sich niemals restlos aufeinander zurück-

führen, sondern, soweit Differenzen bleiben, nur als verschiedene Momente an demselben Sein und Geschehen auffassen. Wohl sind sie im konkreten Werden und Dasein stets aufs innigste miteinander vereinigt und bedingen sich gegenseitig auch mehr oder weniger. Aber in ihrer Art ist die tatsächliche Wirklichkeit vermöge ihrer unabänderlichen Einmaligkeit etwas anderes als die Wahrnehmungswirklichkeit, die in immer wieder neuen Empfindungen zum Objekt unseres apperzipierenden Vorstellens wird und insofern einem stetigen Wechsel unterliegt. Hier also fehlt die ontologische Beständigkeit, die sich dort geradezu als das charakteristische Merkmal des Begriffs der tatsächlichen Wirklichkeit darstellt. Dort aber fehlt die unmittelbare Zugänglichkeit der tatsächlich vorhandenen Realitäten für unsere Sinnesempfindungen. Doch sind und bleiben diese Wesen und Dinge tatsächliche Wirklichkeiten, auch wenn sie als solche niemals wahrgenommen werden können, sondern, um erkennend erfaßt zu werden, Denkakte erfordern, die über den Bereich der Sinnesempfindungen mehr oder weniger hinausgreifen müssen.

Daher ist von seinem Standpunkt aus der Positivismus allerdings nur konsequent, wenn er die tatsächliche Wirklichkeit bestreitet, soweit er sie nicht in seinem sensualistischen Wirklichkeitsbegriff meint einfangen zu können. Da indessen diese Konsequenz nur die Folge einer einseitig gestalteten Theorie ist, bildet sie auch keinen zureichend begründeten Einwand gegen das Recht einer realistischen Auffassung, die sich ihren primär ontologischen Standpunkt durch die Spitzfindigkeiten eines erkenntnistheoretischen Subjektivismus nicht hinwegdeuten läßt. Jener Standpunkt aber ist die unentbehrliche Voraussetzung jedenfalls aller historischen Wissenschaften, da diese jeden Boden unter ihren Füßen verlieren würden, wenn sie sich in ihrer Arbeit irgendwie an den positivistischen Wirklichkeitsbegriff gebunden halten sollten. Doch auch die mit konkretem Erkenntnismaterial arbeitende Naturforschung läßt sich in ihrem realistischen Betriebe durch die Verdikte einer positivistischen Erkenntnistheorie gegen allen Realismus faktisch ebenso wenig beirren, wie es die historischen Wissenschaften gerade auch grundsätzlich tun müssen.

Kapitel 2.

Der positivistische Wirklichkeitsbegriff als Semifiktion.

1. Der positivistische Wirklichkeitsbegriff ist ferner *zu abstrakt*, um als ein zutreffender und vollständiger Ausdruck dessen gelten zu können, was jeder erkenntnistheoretisch unverbildete Mensch deshalb für real hält, weil und soweit es sich ihm in seiner gesamten Erfahrung als wirklich aufdrängt und bewährt. Er ist, um in der von Vaihinger angegebenen und sich durch ihre Klarheit empfehlenden Terminologie zu reden, eine unverkennbare Semifiktion von neglektiver Art. Insofern

wird aus der ganzen Wirklichkeit in der Welt dasjenige, was von einem Subjekt äußerlich oder innerlich empfunden oder wahrgenommen wird, herausgehoben und allein als wirklich proklamiert. Der Beitrag dagegen, den außerdem auch das menschliche Denken, insbesondere durch einwandfreie Schlußfolgerungen, zu unserm Wissen von wirklichen Personen, Dingen, Tatsachen und Tatbeständen liefert, wird entweder, wie von anderen Positivisten, ignoriert oder, wie von Vaihinger, grundsätzlich für fiktiv erklärt.

Diesem Begriff von der Wirklichkeit, der nur die „gegebenen" Inhalte von Empfindungen umschließt, entspricht ganz konsequent auch der positivistische Begriff der Erfahrung. Auch dieser stellt sich als eine negative Semifiktion dar. Denn die „reine" Erfahrung, wie sie Avenarius genannt hat, ist wieder bloß ein Bruchteil der ganzen Erfahrung in dem Sinne, in dem dieses Wort dem nicht im positivistischen Interesse künstlich eingeengten Sprachgebrauch geläufig ist. Der im wirklichen Leben stehende Mensch ist sich ja vor allem solcher Erfahrungen bewußt, die er selbst oder andere gemacht haben. Der positivistische Denker dagegen richtet seinen Blick nur auf Erfahrungen, die ihm „gegeben", d. h. beim Bewußtwerden seiner äußern und innern Wahrnehmungen rezeptiv zuteil geworden sein sollen. Hier erscheint jede über die Perzeption dieser Empfindungen hinausgehende Aktivität beim Gewinn von Erfahrungen künstlich und willkürlich ausgeschlossen. Dort verkennt man nicht, daß wir wirkliche Erfahrungen immer nur machen, indem wir uns zu ihren Inhalten nicht bloß rezeptiv und weiterhin kontemplativ, sondern zugleich immer auch aktiv und reaktiv verhalten.

Trennen aber läßt sich diese Aktivität von jener Rezeptivität allein in der Theorie. Im wirklichen Leben dagegen gibt es gar kein ausschließlich passives und rezeptives Erfahren, sondern nur ein solches, das stets in unmittelbarer Wechselwirkung mit einem ihm korrelaten aktiven Verhalten steht. So apperzipiert man auch schon bloß seine Sinneswahrnehmungen keineswegs ausschließlich empfindend, sondern immer zugleich vorstellend, also denkend. Nur so wird man sich ihrer auch bewußt. Andernfalls würde man überhaupt keine bewußten Empfindungen, sondern höchstens petites perceptions haben. Überdies machen wir die große Mehrzahl unserer Wahrnehmungen in engstem Zusammenhange mit unserm Tun und Handeln. Und gerade auch der vor allem auf exakte Beobachtungen ausgehende Naturforscher verfährt in seiner Arbeit nicht etwa nur rezeptiv und kontemplativ, sondern sogar in besonderer Weise auch aktiv. Denn jedes Experimentieren ist ein durch ganz bestimmte Erkenntniszwecke geleitetes praktisches Handeln.

Jedes äußere Tun zwar kann man zeitweise künstlich ausschalten, wenn man still am Schreibtisch sitzend oder, wie in den besten Vormittagsstunden einst Descartes, bewegungslos im Bette liegend grü-

belt und nachdenkt. In einem solchen Zustande der Ruhe mag einem die philosophische Selbstbesinnung sogar wohl am völligsten gelingen. Auch dann aber arbeitet jedenfalls der Geist oder die Seele oder, wenn man lieber will, das Gehirn in zweifelloser innerer Aktivität. Doch macht man in diesem Zustande höchstens ganz nebenher auch ein paar kaum beachtete äußere Wahrnehmungen. Dagegen beschäftigt man sich um so intensiver damit, Empfindungen und andere Bewußtseinsinhalte, die man früher gewonnen hat, gedächtnismäßig zu reproduzieren und darüber nachzudenken. Dies nun ist ein geistiger Stoff, der die psychologische Beobachtung in hohem Grade in Anspruch zu nehmen geeignet ist. Der Erkenntnistheoretiker aber will, wenn er sich selbst besinnt, mehr als nur Psychолog sein und stellt sich stolz auf eine höhere Warte, um sich nur ja nicht den ängstlich gescheuten Vorwurf des Psychologisierens zuzuziehen. Ihm ist es vielmehr um die Entwicklung vermeintlich allgemein verbindlicher Urteile über die Wirklichkeit der Inhalte nicht nur der innern, sondern auch der äußern Wahrnehmung zu tun. In welcher Form aber vergegenwärtigt er sich diese, indem er seiner Selbstbesinnung obliegt? Doch auch nur in der von Erinnerungsvorstellungen, in denen aber ein nicht geringer Teil der ursprünglich unmittelbar erlebten Sinnesempfindungen nicht mehr mit enthalten ist und diese auch nicht mehr alle in individueller Besonderung vorhanden sind, da sie inzwischen miteinander und mit anderen Bewußtseinselementen allerlei Verschmelzungen insbesondere auch von begrifflicher Art eingegangen sind.

Die Realität also, die der Erkenntnistheoretiker einer positivistischen Selbstbesinnung allein den Empfindungsinhalten zuspricht, gilt gar nicht einmal mehr diesen selbst, sowie auch er sie ursprünglich unmittelbar erlebt hat, sondern nur noch ihrem gedächtnismäßigen, also bloß denkbaren Niederschlag in Erinnerungsbildern, die er durch seine Selbstbesinnung in sich reproduziert und die bereits einen starken Einschlag des begrifflichen Denkens mit sich führen. Nähme er dagegen das Stück Zucker, an dem er dessen sinnenfällige Eigenschaften des Weißseins, der Süßigkeit usw. als den Inbegriff seiner Wirklichkeit exemplifiziert, um seine Substantialität für bloß fiktiv zu erklären, leibhaftig in den eignen Mund oder bisse er in den Apfel, der vielfach auch als Paradigma der erkenntnistheoretischen Erörterung figuriert, so würde er als lebendiger Mensch wohl auch naiver Realist genug sein, um die reale Subsistenz eines genießbaren Gegenstandes, den man aktiv mit Zunge und Zähnen verarbeitet, nicht in Abrede stellen zu können. Die bloß gedankenmäßige Beschäftigung aber mit dem Durchschnittsbegriff eines Apfels oder eines Zuckerstücks oder auch eines Baumes, wozu zahlreiche Erinnerungsbilder solcher einst wahrgenommener Gegenstände zusammengeschrumpft sind, ist gewissermaßen nur wie eine Operation am Phantom. Doch besteht hier das Phantom nicht einmal, wie in den gynäkologischen Instituten, aus

handgreiflichen Stoffen, in denen menschliche Leiber nachgebildet sind, sondern aus ideellen Gebilden des Denkens, die nur einen begrifflichen Niederschlag von ehemals erlebten Wahrnehmungen in sich bergen.

In dieser Umbildung selbst aber hat sich bereits ganz unwillkürlich eine neglektive Abstraktion von dem Wirklichkeitsbestande der ursprünglichen lebendigen Wahrnehmung der Dinge vollzogen. Diesen Abstraktionsprozeß setzt nun der positivistische Erkenntnistheoretiker in seiner Weise, d. h. aber willkürlich fort, indem er dekretiert, daß in der gesamten Erfahrung wirklich nur ihr Empfindungskoeffizient sei, der jedoch selbst nur ein gedachtes Etwas ist. So abstrahiert der Positivist aus dem Erfahrungsganzen des wirklichen Lebens, das ihn wegen seiner Vielseitigkeit allzu trübe anmutet, eine vermeintlich reine Erfahrung, die aber auch wieder nur ganz dasselbe ist, wie sein künstlich aus einem vollständigen Erlebniskomplex isolierter Begriff der zu bloßen Vorstellungsbegriffen abgeblaßten Empfindungen.

2. Diese Empfindungen nun, die jedoch gar keine Empfindungen mehr, sondern nur Vorstellungsäquivalente für solche sind, sieht der Positivist dadurch ausgezeichnet, daß sie dem Subjekt der Erkenntnis schlechtweg „gegeben" seien. Doch auch dieser Begriff einer Gegebenheit ist wieder bloß eine neglektive Abstraktion. Denn der Gedanke eines solchen absoluten Gegebenseins ist nur die begriffliche Verkürzung eines Beziehungszusammenhangs, den man sich in seiner Vollständigkeit vergegenwärtigen muß, um zu erkennen, daß durch jene Begriffsbildung integrierende Bestandteile aus ihm herausgebrochen worden sind, um desto bequemer ignoriert werden zu können. Jedes wirkliche Gegebensein nämlich setzt ein zuvoriges Geben und als dessen Subjekt einen Geber voraus. Ohne einen Geber gibt es auch keinen Empfänger, und ohne ein Gegebenhaben auch kein Gegebensein. Denn geben und empfangen sind nun einmal Korrelatbegriffe von derselben Art wie Subjekt und Objekt, Ursache und Wirkung, Recht und Pflicht usw. Keiner dieser Wechselbegriffe hat einen zureichenden Sinn ohne das ihm begrifflich zugeordnete oder wenigstens implizite zuzuordnende Gegenstück. Der primär subjektivistisch kontemplierende Erkenntnistheoretiker dagegen — leider gilt dies auch von manchen Nichtpositivisten — ignoriert, indem er von Gegenbenheiten redet und als solche insbesondere die Empfindungen vor allen anderen Erkenntnisinhalten ausgezeichnet findet, frischweg deren etwaigen Geber sowohl wie dessen vermutlich vorangegangenes Gegebenhaben.

Oder sollte vielleicht doch dem Begriff eines Gegebenseins der Empfindungen ein verborgener Geber stillschweigend subintelligiert werden können? Noch Descartes reflektierte in Übereinstimmung mit der theistischen Philosophie seines Zeitalters auf Gott als den letzten Urheber der wirklichen Dinge, zu deren Anerkennung er sich aus den skeptischen Anwandlungen seiner kontemplativen Versonnenheit durch sein

beherztes Cogito ergo sum den Weg gebahnt hatte. Da aber eine streng wissenschaftliche Betrachtung, sowie sie gerade auch der Positivismus allein gelten lassen will, es grundsätzlich darauf absehen muß, alle natürlichen Dinge nur aus natürlichen Gründen zu erklären, so kann sie auch nicht Gott als den wenn auch bloß mittelbaren Geber der „gegebenen" Empfindungen in Anspruch nehmen. Scheidet als deren gesuchter Geber also Gott aus, so könnten sich nun doch die Wahrnehmungsinhalte dem sie empfindenden Subjekt etwa selbst gegeben haben. Aber geben ist zweifellos eine Tätigkeit, und zu einer Tätigkeit gehört notwendig ein agens sei es von persönlicher oder von unpersönlicher Art. Ein solches kann indessen nur als real subsistierend gedacht werden. Jede Wirklichkeit von Substanzen leugnet jedoch der Positivist, u Vaihinger erklärt wie die anderen Kategorien, so auch die der Substantialität einfach für eine Fiktion. So bleibt es dabei, daß nur die Empfindungen selbst real sein sollen. Und als Grund dafür gilt eben ihre Gegebenheit, obwohl sich diese nur als eine Gabe ohne einen Geber und als ein Gegebensein an einen Empfänger ohne die unumgängliche Voraussetzung des Gegebenhabens eines Gebers darstellt. Den Wahrnehmungserscheinungen als solchen wird also schlechthin Aseität beigelegt, d. h. eine Eigenschaft, die in der religiösen Gedankenbildung ganz allein Gott zuerkannt wird. Werden sie so aber gewissermaßen apotheosiert, so ist es auch nur folgerecht, daß sie dem Positivismus als der oberste Maßstab gelten, dessen vermeintliche Alleinwirklichkeit auch über die Verifikation aller in der Form von Hypothesen auftretenden Gebilde des menschlichen Denkens entscheiden soll.

Der Umstand nun, daß diese ganze abstrakt isolierende Begriffsbildung immerhin mit einem metaphorischen Gebrauch des Wortes „geben" arbeitet, nötigt dazu, Umschau danach zu halten, wo etwa die analogischen Vorbilder zu suchen sein mögen, die jenem Sprachgebrauch der positivistischen, aber auch anderer Erkenntnistheorien zu Grunde liegen. Da könnte man zunächst an ein Theaterstück denken, das ja auch „gegeben" wird, indem Schauspieler es aufführen. Jedenfalls verhalten sich bei einer solchen Vorstellung die Zuschauer und Zuhörer vorwiegend in ähnlicher Weise nur rezeptiv und kontemplativ wie der Mensch nach der positivistischen Erkenntnistheorie beim vermeintlich isolierten Erleben seiner angeblich allein wirklichen Empfindungen. Andererseits jedoch „agieren" jedenfalls die Schauspieler, indem sie ein Stück geben, und die Beifalls- und Mißfallskundgebungen des Publikums stellen immerhin eine gewisse Reaktion des empfangenden Teils gegenüber dem gebenden dar. So ist hier doch die Situation einer lebendigen Wechselwirkung, wie wenn auch sonst im Leben der λόγος δόσεως καὶ λήψεως beobachtet wird, in annähernder Vollständigkeit vorhanden. Deshalb aber ist die allerdings nicht völlig fehlende Analogie doch nicht beschränkt genug, um eine logische Abhängigkeit des erkenntnistheoretischen

Sprachgebrauchs und des in diesem latenten Begriffs des Gegebenseins von dem Gegegebenwerden eines Schauspiels oder einer Oper wahrscheinlich zu machen.

Näher freilich liegt überhaupt eine andere Analogie, zumal bei der Vorliebe, mit der die vorwiegend erkenntnistheoretisch interessierten Philosophen seit dem 17. Jahrhundert stets auf das Vorbild der Mathematik zurückgegriffen haben. Soll nämlich ein Dreieck konstruiert werden, so bedarf es dazu dreier im voraus bestimmter Stücke, die je nachdem Linien oder Winkel oder damit zusammenhängende Verhältnisbestimmungen sein können. Diese Stücke nun pflegt man im prägnanten Sinne als „gegeben" zu bezeichnen. Ursprünglich hat es bei der Entstehung dieses allmählich abgeschliffenen Sprachgebrauchs auch nicht an einem Geber gefehlt. Vielmehr gibt der mathematische Lehrer auch heute noch immer seinen Schülern die Linien, Winkel usw., die dazu genügen, ein im voraus durch sie ideell und eindeutig bestimmtes Dreieck zustande zu bringen. Indem er sie gibt, stellt er aber zugleich eine Aufgabe, die von den Schülern denkend und dann auch konstruktiv auf dem Papier oder auf der Tafel gelöst werden soll. Dies ist der Prototyp, der weiterhin gewohnheitsmäßig in Geltung bleibt, wenn bei fortschreitender Übung im mathematischen Denken einem bisher nur erst schülerhaft seine Aufgaben bearbeitenden jungen Menschen sich selbständig mathematische Probleme aufdrängen, zu deren Lösung er sich angetrieben fühlt. Nun gibt er sich gewissermaßen selbst seine Aufgabe, indem er wie bisher die ihm bereits feststehenden Ansätze als sich „gegeben" vorstellt, um von diesen Voraussetzungen aus seine ferneren Schlüsse zu ziehen. Daß jedoch zu diesen selbsterdachten Gegebenheiten streng genommen auch ein konkreter Geber gehört, ist für die Lösung der Aufgabe selbst allerdings unwesentlich. Indem dieser Umstand also ignoriert wird, ergibt sich der abstrakte Begriff einer scheinbar absoluten Gegebenheit, der immerhin dazu brauchbar ist, die Stellung einer neuen Aufgabe begründen zu helfen, insofern aber einfach unter die von Vaihinger ermittelten Regeln eines fiktiven Denkens fällt.

In derselben Weise verfährt man auch bei der syllogistischen Formung des diskursiven Denkens, wenn man den Obersatz und den Untersatz, in denen man zwei durch einen terminus medius miteinander verbundene Urteile zum Ausdruck bringt, nach dem Vorbild der bereits bestehenden mathematischen Gewöhnung als Gegebenheiten voraussetzt, um aus ihnen die entsprechende Schlußfolgerung zu ziehen. Im Grunde ist ja ein Syllogismus auch gar nichts anderes als eine Anwendung des gerade auch in der Mathematik geltenden Grundsatzes, daß zwei einer dritten gleiche Größen auch untereinander gleich sind.

In der Mathematik und in der formalen Logik ist es freilich bei den in ihnen verfolgten Erkenntnisabsichten völlig unverfänglich, in der dargelegten Weise von Gegebenheiten zu reden, ohne an deren etwaigen kon-

kreten Geber irgendwie zu denken. In der Erkenntnistheorie dagegen wirkt derselbe Sprachgebrauch, der aus jenen Wissenschaften ohne weiteres in sie übernommen erscheint, in geradezu verhängnisvoller Weise irreführend. Denn die Gegebenheiten in der Mathematik und in der Syllogistik unterscheiden sich von dem Gegebensein, auf das in der Erkenntnistheorie reflektiert zu werden pflegt, dadurch, daß es sich in jenen nur um gedachte Größen handelt, unter deren Voraussetzung bestimmte Denkleistungen vollzogen werden sollen. Das Gegebensein der Empfindungsinhalte dagegen wird in der positivistischen Erkenntnistheorie als etwas unmittelbar erlebtes vergegenwärtigt, in dem sich nicht bloß gedachte Größen, sondern die in der Welt vermeintlich allein vorhandenen Wirklichkeitsbestände direkt präsentieren sollen.

3. Nun komme ich hier nicht wieder auf die früheren Feststellungen zurück, daß im wirklichen Leben keine Erfahrung ausschließlich aus Empfindungen, sondern immer auch aus Vorstellungen und anderen Leistungen des Denkens besteht, ja in der Regel sogar mit einem gleichzeitigen Wollen und Tun verbunden ist. Vielmehr versetze ich mich jetzt einmal auf den positivistischen Standpunkt einer neglektiven Abstraktion von diesen jeder lebendigen Erfahrung gleichfalls integrierenden Elementen. Lasse ich also die auf solche Weise künstlich isolierten Empfindungen einfach als Wirklichkeit gelten, wie sie denn auch ein konstitutives Element für deren Erkenntnis bilden, stelle ich sie mir ferner, wie es der Positivismus tut und wünscht, als absolute Gegebenheiten vor, so komme ich auf Grund der von mir herangezogenen Analogien doch nicht darum herum, gerade durch dieses Gegebensein der Empfindungsinhalte auch eine darin implizierte Aufgabe gestellt zu sehen, zu deren Lösung die Gegebenheiten als solche ebenso die zureichenden Mittel darbieten müßten, wie eine Linie und zwei Winkel zur Konstruktion eines Dreiecks.

Welche Aufgabe aber soll man gestellt denken, wenn man in den Empfindungsinhalten Gegebenheiten voraussetzt, die als solche auch die Mittel enthalten müßten, jene Aufgabe zureichend zu lösen? Seit Kant besteht die Aufgabe der Erkenntnistheorie darin, das menschliche Erkennen daraufhin zu untersuchen und zu prüfen, wieweit es imstande ist, mit den ihm zur Verfügung stehenden subjektiven Mitteln wahre Urteile über das zu gewinnen, was in der Welt wirklich ist. Zu diesen subjektiven Mitteln gehören aber nicht allein die isolierten Empfindungen, sondern zugleich immer auch die verschiedensten Denkleistungen, ohne die überhaupt keine Urteile, weder wahre noch falsche, gebildet werden können. Also besteht der Komplex von Objekten, auf den die Erkenntnistheorie ihre kritischen Untersuchungen zu richten die Aufgabe hat, nicht nur aus Empfindungen, sondern auch aus Vorstellungen, Begriffen und Urteilen, die sich teils auf deren Inhalte, teils auch auf andere Größen erstrecken. Nun aber verhalten sich zu der erkenntnistheo-

retischen Aufgabe, gerade auch diese Denkleistungen in ihrer Leistungsfähigkeit zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu würdigen, die von dem Positivismus allein anerkannten Gegebenheitsprämissen disparat. Denn da die aus dem Gesamtkomplex einer lebendigen Wahrnehmung zuvor künstlich isolierten Empfindungen überhaupt keine Elemente des Vorstellens und Denkens mehr enthalten, sondern als „reine Erfahrung" gedacht werden sollen, so bieten sie auch in keiner Weise mehr die zureichenden Mittel zur Lösung der erkenntnistheoretischen Aufgabe als solcher dar.

Also es verhält sich hier nicht ebenso, sondern völlig anders als wie mit der Aufgabe, aus zwei Seiten und einem Winkel ein Dreieck zu konstruieren oder aus einem Obersatz und einem Untersatz einen schon durch diese Voraussetzungen präformierten Schluß zu ziehen. Denn in diesen Fällen ist das Ergebnis gleichartig mit den Faktoren, aus denen es gewonnen werden soll. In der positivistischen Erkenntnistheorie dagegen sind die Gegegebenheiten und die von ihr verfolgte Aufgabe einander durchaus heterogen. Angenommen nun, man setzte, wie das allerdings unter realistischen Voraussetzungen möglich und unumgänglich ist, als gegeben vielmehr die ganze Erfahrung einer lebendigen Wahrnehmung voraus, dann freilich wären in dieser, wie bei der Lösung einer planimetrischen und syllogistischen Aufgabe, in den vorausgesetzten Gegebenheiten auch schon die zureichenden Mittel vorhanden, der erkenntnistheoretischen Aufgabe ohne eine Bruchstelle in dem zu ihrer Lösung führenden Denkprozeß gerecht zu werden. So aber ist der Positivismus, der es verschmäht den Ausgangspunkt seiner Erörterungen in der naiv realistischen Auffassung der Erfahrung als eines Gesamtgefüges von ineinander greifenden Erlebnissen und Tätigkeiten zu nehmen, genötigt, von vornherein zwei ganz heterogene Ansätze zur Bildung seiner Erkenntnistheorie zu machen. Der eine ist die willkürliche Isolierung der allein als „gegeben" anerkannten Empfindungsinhalte aus dem Komplex der freilich immer auch Wahrnehmungen umfassenden Erfahrung des wirklichen Lebens. Der andere ist die gleichfalls durch isolierende Abstraktion insbesondere auch aus ihrem natürlichen Zusammenhang mit dem menschlichen Wollen und Tun gelöste Auffassung des Denkens als einer spontanen psychischen Leistung. Nun sind zwar das Empfinden als eine rezeptive und das Vorstellen als eine aktive Funktion der Seele voneinander artverschieden. Daraus folgt aber nicht, daß allein die Inhalte des Empfindens real seien. Vielmehr bemächtigt man sich dieser mit der Wirkung, daß sie einem überhaupt bewußt werden, nur, indem man sie zugleich entweder als transsubjektiv subsistierende Größen oder auch bloß als subjektive Erlebnisse und insofern beide Male als wirklich vorstellt. Dann aber geht die Wirklichkeit nicht allein die empfindende, sondern zugleich auch die vorstellende und denkende Funktion der Seele etwas an. Und man kann über sie überhaupt nichts

ausmachen, wenn man sie nur dem Empfinden gegeben sein läßt, dem Denken dagegen jede selbständige Beziehung zu ihr abspricht.

Außerdem aber richtet sich immer auch jedes Wollen, das sich in einem entsprechenden Handeln durchsetzt, auf wirkliche Objekte. Ja es greift durch seine tatsächlichen Erfolge in den Bestand der vorhandenen Wirklichkeit selbst bestimmend und verändernd ein. Das aber ist eine an sich reale Leistung, hinter der alle Beziehungen des Empfindens zur Wirklichkeit weit zurückbleiben. Denn Empfindungen präsentieren immer nur eine „gegebene" Wirklichkeit; durch Handlungen dagegen schafft man Wirklichkeiten, die bisher nicht gegeben waren, die man also vielmehr selbst gibt. Hierauf freilich pflegen alle auf bloß phänomenalistischer Grundlage beruhenden Erkenntnistheorien nicht zu achten, da sie das Wollen und Handeln der Psychologie und der Ethik überlassen. Gleichwohl nehmen sie in Anspruch, ihre aus unvollständigem Material abgeleiteten Ergebnisse als allgemeine Regeln vorzuschreiben, die auch für jene Disziplinen wie für die gesamte Wissenschaft a priori gelten sollen.

Insbesondere aber schreibt der Positivismus seiner sensualistischen Grundannahme die Priorität vor seinem andern Ansatz zu, demgemäß neben dem Empfinden auch dem Denken eine immerhin formale Selbständigkeit zugestanden wird. Material jedoch werden die Inhalte alles Denkens denen des Empfindens insofern untergeordnet, als dessen vermeintlich alleinige Wirklichkeitsbedeutung zum entscheidenden Maßstabe für die Urteile über die konkrete Wahrheit aller Denkgebilde gemacht wird. Gelingt es nämlich, diese gemäß dem positivistischen Wirklichkeitskanon zu verifizieren, so sind sie nach Vaihinger bewährte Hypothesen, die den Anspruch haben, in der ideellen Sphäre des Denkens als ein zutreffender Ausdruck der beobachteten Empfindungswirklichkeit zu gelten. Abgesehen davon jedoch sollen alle übrigen Ergebnisse des Denkens entweder Fiktionen oder Semifiktionen sein.

Indem Vaihinger diese Ansichten vertritt, hat er den Positivismus folgerichtig zu Ende gedacht und damit auf seinen schwerlich noch überbietbaren Höhepunkt gebracht. Vor allem dadurch, daß er die Auffassung als unzureichend erklärt, daß das wissenschaftliche Erkennen es darauf abzusehen habe, die Übereinstimmung mit einem uns ja doch niemals zugänglichen objektiven Sein anzustreben und eine Außenwelt im Spiegel des Bewußtseins theoretisch abzubilden (S. 5. 22), hat er mit größerer Sicherheit als andere Positivisten die Konsequenz aus dem von diesen und von ihm selbst vertretenen Wirklichkeitsbegriff gezogen. Zugleich damit hat er jedoch den Punkt erreicht, wo der Positivismus über sich selbst notwendig hinausweist und eine Ergänzung seiner Auffassung der ganzen Wahrheit fordert, die Vaihinger selbst in pragmatistischer Richtung suchen zu sollen gemeint hat.

Der positivistische Wirklichkeitsbegriff selbst aber ist bei seiner semi-

fiktiven Beschaffenheit überhaupt nicht dazu geeignet, allen anderen sei es erkenntnistheoretischen, sei es sonst wissenschaftlichen Annahmen als Grundwahrheit und normatives Kriterium axiomatisch übergeordnet zu werden. Tatsächlich wird er ja auch in dem Arbeitsbetriebe nicht nur der historischen, sondern aller mit der konkreten Wirklichkeit beschäftigten Wissenschaften so wenig anerkannt, daß er in der Regel überhaupt ignoriert und nicht einmal erst einer Widerlegung für wert gehalten wird. Nur eine unter zünftigen und dilettierenden Erkenntnistheoretikern allerdings verbreite Richtung nimmt ihn ernst, vertritt ihn und behandelt ihn so, als ob sich in ihm die Quintessenz aller Wahrheit darstellte. So aber begründet er eine Sonderstellung der durch ihn beherrschten Erkenntnistheorie, die getragen durch ihn geradezu die scheinbar unnahbare Stellung einer esoterischen Disziplin behauptet. Aber was leistet denn eigentlich dem menschlichen Erkennen eine Erkenntnistheorie, die sich anschickt, mit einer weiterhin noch zu würdigenden subjektivistischen Methode aus fragwürdigen Voraussetzungen allgemeine Regeln abzuleiten, die in dem Betriebe aller anderen Wissenschaften durchschnittlich überhaupt nicht beachtet und befolgt werden? Sollte man es dagegen nicht vielmehr für selbstverständlich halten, daß, wenn gerade die Erkenntnistheorie Ergebnisse darbietet, die in grundlegender Weise die allgemeine Beurteilung der Wirklichkeit bestimmen sollen, diese Regeln für die übrigen Wissenschaften dieselbe Geltung haben müßten, wie die von allen anerkannten Regeln der Logik? Statt dessen gehen unbekümmert um jene Dekrete gegen den Realismus auf dessen festen Bahnen alle anderen Wissenschaften ihren sichern Weg, und die unbestreitbaren Erfolge, die sie bisher schon erreicht haben, geben ihrem zielbewußt realistischen Verfahren einfach recht.

Ist es aber wohl ein normaler Zustand, daß die Theorie des Erkennens eine völlig andere Richtung eingeschlagen hat und innehält als das Erkennen selbst, sowie es sonst überall geübt wird? Entweder nämlich sind die positivistischen und die ihr verwandten immanenzphilosophischen Ausprägungen der Erkenntnistheorie im Recht, dann müßten auch die übrigen Disziplinen der Wissenschaft ihren gesamten Begriffsapparat nach deren Anweisungen umstellen und nicht mehr objektiv wirkliche Dinge, sondern nur noch subjektiv gegebene Komplexe von Wahrnehmungsinhalten zum Gegenstande ihres Erkennens zu haben sich überzeugt halten. Oder die anderen Wissenschaften haben mit ihrem entgegengesetzten Verhalten recht, dann kann logischer Weise die Erkenntnistheorie auch nicht für sich in Anspruch nehmen, mit ihren subjektivistischen Grundbegriffen durchweg dieselbe Wirklichkeit zu treffen, durch deren erkenntnismäßige Bewältigung jene ihre allgemein anerkannten Erfolge erzielt haben.

4. An sich zwar ist es ein in seiner Art zweifellos wissenschaftliches Verfahren, zur Lösung bestimmter einzelner Erkenntnisprobleme Ab-

straktionen vorzunehmen, Erkenntnisobjekte zu isolieren und Kunstgriffe des Denkens anzuwenden, wie sie Vaihinger als Semifiktionen und Fiktionen charakterisiert hat. Aber mit der Frage nach der Wirklichkeit verhält es sich doch ganz gewiß nicht einfach so, wie mit Adam Smiths und J. H. von Thünens nationalökonomischen Theorien und mit ähnlichen Operationen des wissenschaftlichen Denkens von vorwiegend heuristischer Bedeutung. Denn wäre auch sie nur in einem solchen Sinne zu verstehen, so würden die lediglich theoretischen Annahmen, die als eine Antwort auf sie ausgegeben werden, wie dies Vaihinger einleuchtend nachgewiesen hat, nachher auch wieder durch entgegengesetzte Denkfehler rückgängig gemacht werden müssen. Ob und wieweit Vaihinger selbst in der pragmatistischen Ergänzung seines positivistischen Wirklichkeitsbegriffs dieser Regel genügt hat, wird weiter unten zu untersuchen sein. Aber die Anschauungen von dem, was als wirklich zu gelten hat, sind nicht auch ein wissenschaftliches Einzelproblem, das mit Kunstgriffen oder auf Umwegen des abstrahierenden Denkens gelöst werden könnte, sondern die Grundvoraussetzung alles wissenschaftlichen wie zuvor schon des praktisch bestimmten Denkens.

Ist doch das wissenschaftliche Erkennen überhaupt nicht artverschieden von dem gewöhnlichen Denken über die Dinge in der Welt, sondern nur dessen in zielbewußter Weise methodisch entwickelte und begrifflich geklärte Ausgestaltung. Deshalb aber ist ein abstrakter semifiktiver und insofern künstlicher Wirklichkeitsbegriff auch keine irgendwie tragfähige Grundlage für eine zureichende Würdigung aller jener Denkleistungen überhaupt. Bei dem genetischen Zusammenhange des wissenschaftlichen mit dem außer- und vorwissenschaftlichen Denken kann also der sozusagen natürliche Wirklichkeitsbegriff, der auf die Feststellung des realen Seins in der Welt eingestellt ist, nicht in sein subjektives Gegenteil verkehrt werden, ohne daß sich unlösbare Differenzen zwischen einer in solcher Weise verfahrenden Erkenntnistheorie und der Grundannahme aller konkreten Wissenschaften ergeben, die mit dem natürlichen Bewußtsein von der Wirklichkeit übereinstimmen. Soll daher die Erkenntnistheorie für die in diesen Wissenschaften zu übende Erkenntnis überhaupt Bedeutung haben, so muß sie auch mit der in ihnen bewährten Anschauung von der Wirklichkeit rechnen. Mindestens muß sie diese Auffassung, statt sie abstrakt zu vergewaltigen, als die Grundlage ihrer eignen Gedankenbildung voraussetzen, mag sie sie dann auch im einzelnen einer sachlichen Kritik unterwerfen, und, soweit sie sich etwa als irrig herausstellt, berichtigen. Soweit sich jedoch die bloß sensualistisch begründete Erkenntnistheorie zutraut, auf Grund ihres prinzipiell subjektivistischen Axioms a priori etwas ganz anderes über die Wirklichkeit ausmachen zu können, bescheidet sie sich de facto mit der Rolle einer wissenschaftlichen Einzeldisziplin, deren Annahmen und Regeln jedoch für die übrigen der Erkenntnis des Wirklichen obliegenden Zweige

der Wissenschaft höchstens per accidens eine maßgebliche Bedeutung zukommt.

Denn allerdings ist es nicht unbedingt notwendig, daß allein schon die Wahl eines ursprünglich subjektivistischen Prinzips das Ergebnis einer positivistischen Erkenntnistheorie zur unumgänglichen Folge haben muß. Kant wenigstens hat es trotz seiner subjektivistischen Voraussetzungen für sehr wohl möglich erklärt[1]), daß ein transszendentaler Idealist zugleich ein empirischer Realist sein könne. Und Volkelt hat sogar von dem immanenzphilosophischen Standpunkt selbst aus, wenn auch auf recht gesuchten Umwegen, den Übergang zu einem um so unzweideutigern Realismus gefunden. In diesen und manchen ähnlichen Fällen hat ein gesunder philosophischer Instinkt die Extravaganzen einer einseitigen, wenn auch formal konsequenten Durchführung anfechtbarer Prinzipien der philosophischen Reflexion zu vermeiden verstanden und mit sicherm Gefühl den Rückgang zu Auffassungen gefunden, die den Vertretern eines konkreten wissenschaftlichen Erkennens von vornherein als selbstverständlich gelten.

5. In jeder Wissenschaft hat die Anwendung isolierender Abstraktionen den Grund für ihre Notwendigkeit in der Art der Probleme, die sich als lösungsbedürftig aufdrängen. Auch die positivistische Semifiktion eines auf die Inhalte der unmittelbaren Empfindungen eingeschränkten Wirklichkeitsbegriffs setzt als ihren Anlaß eine problematische Erscheinung in der geschichtlichen Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens voraus. Diese liegt vor in dem seit Alters herkömmlichen, wenn auch stets schon von dem Materialismus bestrittenen Gebrauch von heterogenen Begriffsmitteln personalistischer und idealistischer Art zur Erkenntnis des natürlichen Geschehens in der Welt. In dem Interesse nun, gegen die aus diesem Verfahren hervorgehenden Verzerrungen und Fälschungen der natürlichen Wirklichkeit deren vielmehr streng naturwissenschaftliche Auffassung und Durchdenkung zu sichern, faßt man die Wirklichkeit selbst in einem so engen Sinne auf, daß sie sich im Bereich der natürlichen Erscheinungen in der Welt geradezu erschöpfen soll. Diese Annahme ist jedoch in ihrer ganzen Art vielmehr ein methodischer Kanon, der im Interesse einer nur naturwissenschaftlichen Erklärung der Natur sein zweifelloses Recht und einen guten Sinn hat, als eine allgemein wissenschaftliche Erkenntnis, die auch den eigentümlichen Objekten anderer Wissenschaften in ihrer Eigenart gerecht würde. Nun können sich aber die berufenen Vertreter der Naturwissenschaft wohl eine materialistische Ausdeutung jenes Kanons gefallen lassen, da dem Materialismus sogar eine sehr drastische realistische Auffassung der natürlichen Erscheinungen in der Welt eigen ist. Die positivistische Ausdeutung desselben Kanons dagegen können sie nur an sich

[1]) Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe von Hartenstein, Bd. 3, S. 599.

abgleiten lassen, da sie ihre realistischen Voraussetzungen von dem wirklichen Dasein der natürlichen Dinge nicht zu Gunsten von dessen Hinwegdeutung preiszugeben vermögen, ohne den Boden ihrer gesamten Erkenntnisarbeit unter den Füßen zu verlieren.

So aber leistet der einseitig auf die naturwissenschaftlichen Interessen zugespitzte und insofern semifiktive Wirklichkeitsbegriff des Positivismus der Naturerkenntnis selbst doch nur denselben Dienst, wie auch schon der Materialismus, daß er aus ihrem Begriffsapparat alle vielmehr nur in den Geisteswissenschaften heimatberechtigten und unentbehrlichen Begriffsmittel a priori als unzulässig, unbrauchbar und geradezu den Wahrheitserfolg des Erkennens gefährdend und vereitelnd ausschließt. Denn auch aus ihm ergibt sich die Forderung, daß alle solche Begriffe wie Person, Seele, Entelechie, Zweck, Lebenskraft, wirkende Kraft und dgl. aus der wissenschaftlichen Naturbetrachtung als Anthropomorphismen auszuscheiden, alle Ursächlichkeit auf räumliche Bewegungsverhältnisse zu reduzieren und das gesamte natürliche Geschehen lediglich als ein Neben- und Nacheinander von natürlichen Erscheinungen aufzufassen sei. Daß aber auch die spezifisch naturwissenschaftlichen Begriffe der Materie, des Atoms usw. nichts als Fiktionen seien, werden sich die Naturforscher von Vaihinger ebenso wenig einreden lassen, wie die Vertreter der Geisteswissenschaften ihm zu folgen vermögen, wenn er ebenso jene Begriffe ideellen Gepräges jeder realen Bedeutung zu berauben sucht.

Neben der naturwissenschaftlichen Erkenntnis des natürlichen Geschehens und Seins in der Welt hat eben doch auch die durch Norm- und Zweckbegriffe geleitete Führung des praktischen Lebens der Menschen und der Menschheit und haben auch die dieser Seite der Wirklichkeit in der Welt nachgehenden Geistes- und historischen Wissenschaften ihr unausrottbares Recht und ihre unumgängliche Notwendigkeit. Deren Erkenntnisaufgaben aber und ihre in jedem Falle nun doch einmal vorhandenen und daher auch zu ihrer Erkenntnis herausfordernden Objekte kann zwar die Naturwissenschaft im Interesse der Ungestörtheit ihres eignen Arbeitsbetriebs ignorieren. Doch begeht in ihrem Namen der Materialismus eine unverkennbare μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn er versucht, sie ausschließlich naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu unterwerfen und ihnen mit seinen völlig heterogenen Begriffsmitteln beizukommen. Aber auch die positivistische Erkenntnistheorie, die grundsätzlich nur über einen einseitig auf die Bedürfnisse der Naturwissenschaft zugeschnittenen Wirklichkeitsbegriff verfügt, begeht denselben Fehler, indem sie nicht anerkennen will, daß auch im geistigen Leben und insbesondere im sozialen Zusammenleben der Menschen Wirklichkeitsbeziehungen realster Art obwalten, sowie sie vor allem in den Tatsachen, Tatbeständen und deren persönlichen Urhebern als schlechthin daseiend schon oben nachgewiesen worden sind.

Diese Gegenstände einer gleichfalls möglichen und notwendigen Erkenntnis sind nämlich nicht etwa nur als die Objekte einer Ethik anzusehen, die erst nachträglich auf eine zuvor schon feststehende Erkenntnistheorie aufzupfropfen wäre, so daß sie bereits a priori von deren Dogmen abhängig sein müßte; wie denn schon Kant seine Ethik durch die einseitig zuvor festgelegten Ergebnisse seiner Erkenntnistheorie in verhängnisvoller Weise vinkuliert hat. Sondern eine Erkenntnistheorie, die sich anheischig macht, Einsichten und Regeln zu gewinnen, die für das gesamte menschliche Denken allgemeine Gültigkeit haben sollen, darf mit ihren Abstraktionen gar nicht an solchen Leistungen des Denkens vorübergehen, die sich über den Bereich des natürlichen Geschehens hinaus auf die Wirklichkeit der gesellschaftlichen Beziehungen und der persönlichen Leistungen des menschlichen Lebens erstrecken. Vielmehr hat sie jedenfalls zu versuchen, auch den realen Verhältnissen auf diesem Gebiet einer möglichen Erkenntnis in ihrer Begriffs- und Urteilsbildung selbst gerecht zu werden, statt sie hinterher einer Ethik zu überlassen, die von vornherein durch einseitige erkenntnistheoretische Vorurteile über Wirklichkeit und fiktives Denken belastet ist.

Kapitel 3.

Der pragmatistische Positivismus Vaihingers als Lehre von einer doppelten Wahrheit.

1. So scharfsinnig Vaihinger die wissenschaftlichen Kunstgriffe und Umwege des Denkens als Fiktionen und Semifiktionen bestimmt hat, so ist es ihm allem Anschein nach doch verborgen geblieben, daß sein eigner Wirklichkeitsbegriff die charakteristischen Merkmale einer Semifiktion aufweist. Doch fehlt es im Gesamtgefüge seiner philosophischen Anschauungen nicht an einer Art von nachträglicher Korrektur dieser Semifiktion, sowie es nach den von ihm festgestellten Regeln einer solchen ja auch bedarf, um den in dem vorliegenden Falle allerdings nicht absichtlich begangenen Fehler einer isolierenden Abstraktion wieder rückgängig zu machen. Jene Korrektur liegt vor in der Aufstellung eines pragmatistischen Begriffs von der Wahrheit, der dem positivistischen Wirklichkeitsbegriff schnurstracks entgegengesetzt ist. Und zwar hat Vaihinger diese berichtigende Ergänzung, ähnlich wie früher schon Nietzsche, in scheinbar höchst paradoxer Weise zum Ausdruck gebracht, indem er erklärt, Wahrheit sei nur der zweckmäßigste Irrtum.

Dieser Begriff von der Wahrheit hat jedoch im Unterschiede von jenem Wirklichkeitsbegriff keine primäre Selbständigkeit, sondern er steht in logischer Abhängigkeit von Vaihingers grundlegender Behauptung, daß allein die „gegebenen" Empfindungen Wirklichkeit darbieten. Denn der zweckmäßigste Irrtum, den er für Wahrheit erklärt, ist nicht etwa

als das kontradiktorische Gegenteil dieser Wahrheit selbst, sondern nur als das der Empfindungswirklichkeit gemeint, so daß also lediglich diese der für die Bildung des Urteils auf Irrtum entscheidende Maßstab ist. So aber stellt sich Vaihingers pragmatistischer Wahrheitsbegriff im Verhältnis zu seinem positivistischen Wirklichkeitsbegriff als eine bloß sekundäre Begriffsbildung dar. Denn es ist ausschließlich die Wahrnehmungswirklichkeit, im Vergleich mit der sich etwas als Irrtum darstellt, auch wenn es unter pragmatistischem Gesichtspunkt als Wahrheit gelten soll. Bei dieser Konstruktion aber erscheint jede nur pragmatistisch begründete Wahrheit von vornherein als ein Begriff von erkenntnistheoretisch geringerm Range im Vergleich mit der in den Empfindungen gegebenen Wirklichkeit. Dieser Sachverhalt findet seinen charakteristischen Ausdruck darin, daß die Wahrheiten im pragmatistischen Sinne durchweg nur Fiktionen sein sollen.

Sind sie so aber jedenfalls Gebilde des Denkens, so sind dies ganz gewiß auch die Hypothesen. Vaihinger selbst hat darauf hingewiesen (S. 153 f.), daß deren Begriff und der der Fiktionen ineinander übergehen, indem, was dem einen als Hypothese erscheint, einem andern bloß noch als Fiktion gelten könne und viele früher für Hypothesen gehaltene Annahmen inzwischen als Fiktionen erkannt worden seien. In der Tat läßt sich der Unterschied zwischen Hypothese und Fiktion vom Standpunkt des denkenden Subjekts aus niemals a priori begründen. Denn erst a posteriori stellt es sich durch das etwaige Gelingen einer Verifikation heraus, ob eine Annahme als Hypothese anerkannt werden kann oder bloß für ein fiktives Gebilde des Denkens anzusehen ist. In jenem Falle aber tritt doch nur eine Ausnahme ein, wenn durch nachträgliche Verifikation sekundär auch gewissen Annahmen des Denkens eine adäquate Beziehung zur Wirklichkeit zuteil wird, während eine solche primär allein den Empfindungen zukommen soll. In dem Maße jedoch, in dem einer mehr oder weniger großen Anzahl von Denkgebilden die Bedeutung von Hypothesen zuzuerkennen ist, scheiden sie aus dem Bereich der Fiktionen aus, der sonst alle übrigen Gedankenbildungen umfaßt.

Sofern nun gerade auch Fiktionen, obwohl sie nach positivistischer Auffassung an sich bloß Irrtümer sind, einer pragmatistischen Betrachtung dennoch als Wahrheiten gelten sollen, vertritt Vaihinger ganz unverkennbar einen doppelten Wahrheitsbegriff. Allerdings hat er sich nirgends ausdrücklich zu einer Lehre von der doppelten Wahrheit bekannt. Immerhin hat er in seiner eingehenden Untersuchung der Kantschen Philosophie wiederholt auf solche Stellen bei Kant aufmerksam gemacht, die die Annahme einer zwiefachen Wahrheit nahelegen oder auch geradezu darbieten. Die Art, in der Vaihinger diese Seite der Philosophie Kants hervorhebt, deutet darauf hin, daß er der Behauptung einer doppelten Wahrheit nicht ohne Sympathie gegenübersteht,

ja sich wohl gar dessen bewußt ist, in deren Sinne selbst zu verfahren. In der Tat kann man, wie mir scheint, seine ganze Philosophie des Als ob weder völlig verstehen noch zutreffend würdigen, wenn man sie nicht im Sinne einer Lehre von der doppelten Wahrheit auffaßt.

Im ersten Kapitel nun habe ich gezeigt, daß durch den positivistischen Begriff von der Wirklichkeit die Tatsächlichkeiten des geschichtlichen und des täglichen Lebens nicht vollständig gedeckt werden, sondern daß sich ihm gerade ihr charakteristisch ontologischer Wesensbestand entzieht. Andererseits kann dieser doch auch nicht Vaihingers pragmatistischem Wahrheitsbegriff subsumiert werden. Denn einmal sind weder die Menschen, sei es der Vergangenheit, sei es der Gegenwart noch die von ihnen vollbrachten Taten und bewirkten Tatbestände Fiktionen, sondern schlechtweg daseiende oder dagewesene Realitäten. Und zweitens ist nirgends ein Zweck ersichtlich, aus dem ohne Zwang und Künstlichkeit unser solche Tatbestände als wahr anerkennendes Denken pragmatistisch justifiziert werden könnte. So aber gibt es in Gestalt der geschichtlichen und gegenwärtigen Realitäten ein weites und wichtiges Gebiet, das weder ganz unter den positivistischen noch überhaupt unter den pragmatistischen Wahrheitsbegriff Vaihingers fällt. Wollte man also unter dessen Voraussetzungen dem tatsächlichen Dasein und Geschehen in der Welt gleichwohl gerecht werden und es nicht etwa der Theorie zu Liebe schlechtweg ignorieren oder leugnen, so müßte man sich schon dazu entschließen, nicht bloß eine doppelte, sondern sogar eine dreifache Wahrheit anzunehmen. Bevor man jedoch zu einer solchen einigermaßen verzweifelten Auskunft aus der Verlegenheit greift, empfiehlt es sich doch wohl mehr, die sich auch aus anderen Gründen als höchst fragwürdig darstellenden Voraussetzungen der positivistischen Erkenntnistheorie einer durchgreifenden Revision auf ihre Berichtigungsbedürftigkeit hin zu unterziehen. Insofern aber kommt es in erster Linie darauf an, dem oben festgestellten ontologischen Moment in dem Begriff der geschichtlichen Tatsächlichkeit die ihm zukommende Bedeutung zuzuerkennen, statt es entweder überhaupt unbeachtet zu lassen oder es durch Reduktion auf die Wahrnehmungswirklichkeit gewaltsam und künstlich hinwegzudeuten.

2. Den Wahrheiten in Vaihingers pragmatistischem Sinne ist es eigentümlich, daß sie als solche durch den Nachweis irgend einer Zweckmäßigkeit sollen justifiziert werden müssen. Gelingt dieser Nachweis nicht, so haben sie auch keinen Anspruch darauf, als Wahrheiten zu gelten, sondern sie bleiben dann einfach Irrtümer. Auch insofern freilich sind sie a priori gleichartig mit den Wahrheiten im pragmatistischen Sinne, die als solche durch ihre Justifikation ebenso a posteriori ihren Wahrheitscharakter gewinnen, wie im Bereich der Wirklichkeitswahrheit die Hypothesen durch ihre etwaige Verifikation. Bei diesem Sachverhalt aber wird man gerade auch im Sinne Vaihingers zwei Klassen

von Fiktionen unterscheiden müssen: einmal solche, die, soweit sie nicht justifiziert oder wohl gar als Hypothesen verifiziert werden können, einfach Irrtümer sind, und zweitens solche, die durch den Nachweis ihrer Zweckmäßigkeit zum Range von pragmatistischen Wahrheiten emporsteigen. Daher kommt es, damit solche gewonnen werden, darauf an, daß irgendwelche Fiktionen als zweckmäßig erkannt und auf diese Weise justifiziert werden.

Nach diesem Schema nun hat Vaihinger eine große Anzahl von Denkgebilden genau untersucht und gezeigt, daß insbesondere im Bereich des wissenschaftlichen Denkens nicht wenige von ihnen als erfolgreiche Umwege und Kunstgriffe ihre Justifikationsprobe zu bestehen vermögen. Auch diese Semifiktionen und eigentlichen Fiktionen wird man in Vaihingers Sinne zu den pragmatistischen Wahrheiten zu rechnen haben. Doch hat Study geltend gemacht, daß im Bereich der Mathematik und der Naturwissenschaft überhaupt keine eigentlichen Fiktionen, sondern nur Semifiktionen vorkommen, für diese aber vielmehr den Namen „Idealisierungen" vorgeschlagen. In der Tat lassen sich auch sonst wohl die meisten Begriffe idealen Gepräges irgendwie als Semifiktionen begreifen, da abgesehen von ganz zweifellosen freien Erdichtungen nicht viele Fiktionen als so unmöglich und widerspruchsvoll werden erwiesen werden können, daß ihnen jede Beziehung zu einer vorhandenen Wirklichkeit abgesprochen werden müßte. Dann aber ist der Unterschied zwischen Semifiktionen und echten Fiktionen durchschnittlich nicht weniger relativ, als der von Vaihinger selbst hervorgehobene Unterschied zwischen Fiktionen und Hypothesen. Denn sofern diese, wie schon gezeigt ist, wenigstens a priori fiktiver Art sind, können auch sie, bevor sie verifiziert sind, als Semifiktionen aufgefaßt werden. Da andererseits ebenso aber die meisten Fiktionen auf den Typus der Semifiktion zurückgeführt werden können, so fragt es sich, ob Vaihingers Begriff von den eigentlichen Fiktionen in der Mehrzahl der vorliegenden Fälle nicht vielmehr nur für einen selbst fiktiven Grenzbegriff zu halten ist, als daß er alle die Denkgebilde wirklich deckte, die Vaihinger gemeint hat ihm subsumieren zu können.

3. Vaihinger hat nicht nur die verschiedensten künstlichen Operationen des logischen Denkens, sowie sie insbesondere dessen Betätigung in der Wissenschaft gezeitigt hat, und außerdem einige praktische Fiktionen auf ihre Zweckmäßigkeit hin betrachtet, sondern diesen Gesichtspunkt als den obersten Erklärungsgrund für alle Leistungen des Denkens überhaupt geltend gemacht. „Die Vorstellungsbewegung", sagt er (S. 2), „erfüllt in ihrer stetigen Abänderung in hohem Grade die Anforderung der Zweckmäßigkeit". Mit dieser Annahme gewinnt Vaihinger den grundsätzlich teleologisch bestimmten Rahmen, in dem er das ganze Vorstellungsleben auf organisch mit ihm verbundene Zwecke gerichtet sein läßt. Nun ist es wohl im Sinne eines letzten Ziels gemeint,

wenn Vaihinger den Zweck des Denkens überhaupt darin erkennt, „daß es in der Verarbeitung und Vermittelung des Empfindungsmaterials zur Erreichung eines reicheren und volleren Empfindungslebens seine Bestimmung finde“ (S. 8). Gleich im folgenden Satze aber heißt es weiter: „Um den Zweck seiner Tätigkeit — die Berechnung des unabhängigen Geschehens und die Ermöglichung oder Abhängigmachung der Vorgänge von unserm Willen — vollständig und möglichst schnell zu erreichen, dazu verwendet das Denken oder die logische Funktion die verschiedensten Mittel“.

Hier werden unmittelbar hintereinander, ohne deutlich voneinander abgehoben zu werden, der Vorstellungsbewegung oder dem Denken zwei Zwecke von verschiedener Art zugeordnet. Denn „die Erreichung eines reicheren und volleren Empfindungslebens“ ist ein innerer Zweck, der allerdings nicht ohne die Anwendung auch von äußeren Mitteln zu verwirklichen ist. Dagegen „die Berechnung des unabhängigen Geschehens und die Ermöglichung oder Abhängigmachung der Vorgänge von unserm Willen“ ist ein äußerer Zweck, der sich zu jenem innern Zweck schließlich doch nur als ein Mittelzweck verhält. Jener Endzweck nun tritt in Vaihingers ferneren Ausführungen ersichtlichermaßen zurück. Immerhin wird er, da ein „reicheres und volleres Empfindungsleben“ vor allem doch wohl auch die einer innern Wahrnehmung sich erschließende Gefühlswelt des Menschen mit umfassen wird, in Vaihingers Sinne insbesondere als der eigentliche Justifikationsgrund für die ästhetischen und religiösen Vorstellungen und Gedanken anzusprechen sein. Der Mittelzweck der „Berechnung des unabhängigen Geschehens“ aber kann nicht wohl direkt als überwiegend zweckmäßiges Mittel zur Bereicherung gerade des Empfindungslebens angesehen werden. Doch erscheint er geeignet als Mittel zur „Ermöglichung oder Abhängigmachung der Vorgänge“ (nämlich des von uns unabhängigen Geschehens) „von unserm Willen“. Da aber die irgendwie erfolgende Durchsetzung seines Willens in der Regel mit innerer Befriedigung für den Wollenden selbst verbunden ist, so dient schließlich auch jene Berechnung als ein entfernteres Mittel zur Erreichung des Endzwecks eines reichern und vollern Empfindungslebens.

In den zuletzt betrachteten Ausführungen nun hat Vaihinger seine pragmatistische Betrachtungsweise der Ausübung alles Denkens, einschließlich des wissenschaftlichen, *formal* übergeordnet. Diese konstruktive Gestaltung seines philosophischen Systems steht jedoch in Kontrast mit seiner oben festgestellten Anschauung, daß für die *materiale* Entscheidung über das, was im eigentlichen Sinne als wahr zu gelten habe, nicht sein bloß sekundärer pragmatistischer Wahrheitsbegriff, sondern sein primärer positivistischer Begriff von der Wahrnehmungswirklichkeit maßgeblich, dieser also jenem logisch übergeordnet sei. So begegnen sich in Vaihingers Philosophie zwei von entgegengesetzten Aus-

gangspunkten aus entworfene Subalternationsverhältnisse. Auch dieser dualistische Ansatz ist nur ein Ausdruck der Annahme einer doppelten Wahrheit. Sowie sich aber beide Prinzipien auswirken sollen, halten sie sich in Vaihingers System doch nicht etwa das Gleichgewicht. Denn hinter der teleologischen Gedankenreihe steht in Gestalt der Psyche, die durch ihr Denken als letzten Zweck die Bereicherung ihres Empfindungslebens erstrebt, auch wieder kein ontologisch subsistierendes Wesen. Sondern der Begriff der Psyche, den auch Vaihinger ganz im Sinne des von Lange aufgebrachten Schlagworts einer Psychologie ohne Seele versteht, ist als der Komplex der sog. psychischen Funktionen lediglich eine summatorische Abstraktion, also nach Vaihingers eignen Feststellungen (Kap. VII; § 14) eine Fiktion. Ferner stellt sich auch jener Zweck des Denkens, das Empfindungsleben zu bereichern, als eine Fiktion dar. Dann aber behauptet in Vaihingers Denken der positivistische Ansatz über den pragmatistischen durchaus den Vorrang und das Übergewicht. Indem also sein Pragmatismus nur eine fiktive und nicht wie sein Positivismus eine reale Grundlage hat, kommt seine Annahme einer doppelten Wahrheit darauf hinaus, daß sein pragmatistischer Wahrheitsbegriff nur Fiktionen von höchstens mittelbarer realer Bedeutung deckt, während allein der Wirklichkeit im positivistischen Sinne und ihrer gedanklichen Reproduktion in etwaigen Hypothesen eine eigentliche Wahrheitsbedeutung zukommt.

Kapitel 4.

Berechnung oder Erkenntnis als Endzweck der Wissenschaft?

1. Für die Denkarbeit, die in der Wissenschaft getrieben wird, nimmt Vaihinger insbesondere den Zweck in Anspruch, daß sie die Wirklichkeit berechnen soll. Soweit sie ihn erreicht, erscheint sie also auch als justifiziert. Als eine Betätigung des Denkens nämlich bedarf unter Vaihingers Voraussetzungen gerade auch die Wissenschaft einer Justifikation. Denn wenn auch die Naturwissenschaft die Verifikation mancher ihrer Hypothesen durch Beobachtung von Wahrnehmungsinhalten erreicht, so ist doch zunächst die Aufstellung dieser Hypothesen unter allen Umständen eine Denkleistung, also a priori von fiktiver Beschaffenheit und daher einer Justifikation bedürftig. Diese aber kann ihr an sich nur unabhängig von der Frage, wieweit ihr dann auch die Verifikation ihrer verschiedenen einzelnen Hypothesen gelingt, lediglich durch den Nachweis der Zweckmäßigkeit ihrer Denkoperationen zur Erreichung ihrer Berechnungszwecke zuteil werden. Im Ergebnis freilich werden diese Justifikation ihres gesamten Betriebes und jene Verifikation einzelner ihrer Hypothesen vielfach zusammenfallen. Denn wenn es der Zweck der Wissenschaft sein soll, das Wirkliche zu berechnen, so kommt es bei einer Berechnung stets darauf an, daß sie auch richtig ist. Die Fest-

stellung dieser Richtigkeit aber dient gerade zur Bestätigung der Hypothesen, deren Bildung von vorn herein auch nur auf den Zweck einer Berechnung des Wirklichen eingestellt sein soll.

Aber es fragt sich, ob denn auch wirklich so allgemein, wie Vaihinger anzunehmen scheint, der gesamten Wissenschaft ein solcher Zweck, die Wahrnehmungswirklichkeit zu berechnen, unterstellt werden kann. Diese Frage ist nun weiter im einzelnen zu untersuchen.

Wie Study gezeigt hat (S. 59), beruht „die ganze Mathematik, soweit sie einwandfrei begründet ist, auf dem auch dem Laien geläufigen Rechnen mit natürlichen Zahlen", deren Begriff zwar imaginativ oder ideell, aber keineswegs fiktiv sei. Dann aber hat es die Mathematik nicht schon selbst mit einer Berechnung der Wahrnehmungswirklichkeit zu tun. Sondern soweit es in der Physik und in anderen Zweigen der Wissenschaft, wie z. B. in der Chronologie, auch hierauf abgesehen ist, handelt es sich lediglich um eine Anwendung der Mathematik, vor deren Verwechselung mit dieser Study mit vollstem Recht nachdrücklich warnt. So aber trifft Vaihingers pragmatistisches Schema von dem Zweck der Wissenschaft, die Wahrnehmungswirklichkeit zu berechnen, noch nicht einmal auf die Mathematik zu. Mithin kann diese auch nicht unter dem Gesichtspunkt jener Zweckmäßigkeit justifiziert werden. So treibt denn auch der Mathematiker als solcher seine auf ideelle Größen gerichtete, sei es analytische, sei es konstruktive und deduktive Denkarbeit gar nicht zu dem Zweck, nur etwa Mittel zu gewinnen, die sich dann auch zur berechnenden Anwendung auf physikalische und andere Erscheinungen eignen, sondern in dem objektivistischen, also überhaupt nicht pragmatistischen Interesse, die Verhältnisse und Zusammenhänge der ideellen Zahl- und Raumgrößen selbst zu ergründen und zu bestimmen.

Soweit dann aber die Mathematik als verfügbares und leistungsfähiges Hilfsmittel in der Physik und in anderen Wissenschaften verwertbar ist, ermöglicht sie es allerdings, daß diese mit ihren Berechnungen in weitem Umfange zu exakten Ergebnissen gelangen. Gleichwohl hält sich diese Möglichkeit in ganz bestimmten Grenzen, da sich die Mathematik uneingeschränkt doch nur auf räumliche, zeitliche und mechanische Verhältnisse anwenden läßt. Schon als Statistik und ganz besonders als Moralstatistik erreicht die auf Berechnungen ausgehende Wissenschaft unter ausgiebiger Verwertung von semifiktiven Abstraktionen nur relativ beständige Durchschnittswerte. Von diesen aber weicht die Wirklichkeit, für die sie gelten sollen, fast durchweg mehr oder weniger ab. Denn es ist nur zufällig, wenn in einzelnen Fällen ein konkreter Treffer des wirklichen Geschehens und die im voraus errechnete Durchschnittszahl genau miteinander zusammenfallen. Vermag also, von dieser immerhin seltenen Ausnahme abgesehen, die Statistik in der Regel keine exakten Ergebnisse zu erzielen, so kann man sich auch nur damit begnügen, in ihren Durchschnittswerten ideelle Normen gewonnen

zu haben, die zwar theoretisch annähernd richtig und daher auch praktisch brauchbar, weil durchschnittlich zuverlässig sein mögen, aber doch eben nur ein abstrakter und keineswegs restlos zutreffender Ausdruck für die konkrete Wirklichkeit in ihrer ganzen individuellen Mannigfaltigkeit sind.

Wo aber nicht einmal mehr das abstrakte Hülfsmittel einer statistischen Berechnung verfügbar oder anwendbar ist, verflüchtigt sich die methodisch begründete Denkarbeit, sowie sie der strengen Wissenschaft als solcher eigentümlich ist, zu ungefähren Schätzungen. Diese aber pflegen der Wirklichkeit um so näher zu kommen, je treffsicherer der Blick oder die Urteilsfähigkeit des einzelnen schätzenden Subjekts entwickelt ist. Doch ist dies die Leistung eines individuellen Könnens als einer im letzten Grunde auf natürlicher Begabung beruhenden Fertigkeit im Denken, die allerdings auch durch Übung im wissenschaftlichen Erkennen gesteigert sein kann, sich oft aber vielmehr bei umsichtigen Praktikern findet, als gerade bei an sich zur Einseitigkeit neigenden Theoretikern.

2. Während Vaihinger, wie vor ihm schon manche andere, für die Wissenschaft den Zweck einer Berechnung des Wirklichen in Anspruch nimmt, hatte Comte, der Urheber des Positivismus, ihr die Aufgabe zugeschrieben, die Zukunft vorherzusagen. Das ist nun zwar im allgemeinen ein Ideal von einigermaßen bedenklicher Beschaffenheit, wenn man daran denkt, unter wie phantastischen Voraussetzungen ihm einst auch Mantiker, Apokalyptiker und Astrologen nachgejagt sind, von Kartenlegerinnen und ähnlichen Personen ganz zu schweigen. Immerhin hat seine Einschränkung auf eine Berechnung gerade auch zukünftiger Wirklichkeitsverhältnisse innerhalb gewisser Grenzen einen guten Sinn. Denn je exakter bestimmt die Kenntnis des natürlichen Geschehens ist, um so mehr sind auch die Praktiker und insbesondere die Techniker dazu imstande, ein zukünftiges Werden auf diesem Gebiet mit Sicherheit vorauszusehen und danach die Mittel zur Bewältigung ihrer Arbeitsaufgaben genau zu bemessen und zur entsprechenden Auswirkung zu bringen. Soweit sich jedoch die auf entsprechender naturwissenschaftlicher und mathematischer Bildung und auf hinreichender Erfahrung und Übung beruhende Herrschaft über die Natur nicht betätigen kann, ist die Zukunft überwiegend unberechenbar. Dies gilt sowohl von der noch ausstehenden Gestaltung des Lebens jedes einzelnen Menschen, die trotz der uneingeschränkten Geltung der Naturgesetze zugleich immer auch durch unzählige unvorhergesehene Zufälligkeiten bestimmt wird, wie von der gleichfalls stets von Zufällen abhängigen Entwicklung der allgemeinen sozialen und politischen Verhältnisse.

Erst wenn die Zukunft zur Gegenwart und diese zur Vergangenheit geworden ist, liegt für das menschliche Erkennen die Möglichkeit vor, den Gang des tatsächlichen Geschehens rückblickend zu überschauen und einen freilich immer nur recht bescheidenen Teil davon festzuhalten,

so daß die ihn durchwaltenden Zusammenhänge genauer ergründet werden können. Im Bereich dieser retrospektiven historischen Denkarbeit fehlt es nun zwar auch nicht an Berechnungen. Doch beschränken sich diese auf die Feststellung rein äußerlicher Umstände von chronologischer und sonstwie meßbarer Beschaffenheit. So sind es doch immer nur untergeordnete Mittelzwecke des Erkennens der Vergangenheit, auf die der Gesichtspunkt einer Berechnung anwendbar ist. Abgesehen davon aber kann dem historischen Erkennen überhaupt kein Berechnungszweck unterstellt werden. Denn statt auf Berechnungen ist es vielmehr auf allgemeine Abschätzungen der Tragweite von erkennbaren Ursachen und auf Rückschlüsse aus bekannten Wirkungen auf ihre realen Gründe angewiesen. Daher aber kann von der Geschichtswissenschaft auch gar kein exaktes Verfahren erwartet werden. Sondern, soweit ihr solche Schätzungen und Schlußfolgerungen obliegen, arbeitet sie vorwiegend mit Vermutungen, deren Wahrscheinlichkeit im einzelnen Falle groß sein mag, die Gewißheit einer erprobten naturwissenschaftlichen Hypothese dagegen an objektiver Sicherheit weder erreichen noch vollends überbieten kann. Denn es fehlt an der Möglichkeit jeder auch nur mittelbaren Kontrolle durch exakte Beobachtungen. Nur Analogien der Erfahrung stehen zur Verfügung, um von hier aus Rückschlüsse auf gleichartige Verhältnisse in der Vergangenheit zu gestatten. Andererseits freilich hat die Geschichtswissenschaft vor der Naturwissenschaft den Vorteil voraus, daß ihr in weitem Umfange die Ursachen der sie interessierenden Tatbestände in deren persönlichen Urhebern von vorn herein mehr oder weniger bekannt sind. Dagegen ist die Feststellung der Ursachen des natürlichen Geschehens so sehr von der ihrer Wirkungen abhängig, daß sich hier der Begriff der Ursache geradezu zu dem eines bloß mechanischen Bewegungsverlaufs hat verflüchtigen können[1]).

Wie nun schon im 1. Kapitel gezeigt ist, erschöpft sich jedoch die historische Forschung nicht in Vermutungen von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit. Sondern ihre primäre Aufgabe besteht darin, auf Grund der verfügbaren Geschichtsquellen die Tatsächlichkeiten der Vergangenheit festzustellen oder durch einwandfreie Rückschlüsse zu ermitteln. Dieser Erkenntniszweck der historischen Wissenschaften aber ist dem vermeintlichen Berechnungszweck der im positivistischen Sinne aufgefaßten Gesamtwissenschaft schlechtweg disparat. Dann aber können aus diesem Zweck die historischen Wissenschaften auch niemals justifiziert werden. Also entweder müßte ihnen, wenn Vaihinger recht hätte, der Charakter als Wissenschaft überhaupt abgesprochen werden, eine Folgerung, die so abenteuerlich wäre, daß sich zu ihr im Ernst wohl kaum jemand wird bekennen wollen. Oder den historischen Wissenschaften muß ein

[1]) Vgl. meine Schrift über die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. Bonn. 1901. S. 49 ff.

anderer als gerade ein Berechnungszweck zuerkannt werden. Das kann aber nur der Endzweck sein, zu dem sie seit dem Aufkommen strengerer Methoden in ihrem Bereich stets schon getrieben worden sind, nämlich die tatsächliche Wirklichkeit in der Vergangenheit mit allen irgend erreichbaren Mitteln so zu ermitteln, daß ein möglichst richtiges Bild von ihr gewonnen werde. In dieser Absicht wird nun auch tatsächlich die historische Erforschung der in ihr Gesichtsfeld fallenden Objekte um ihrer selbst willen, also als Selbstzweck erstrebt, während ein pragmatistischer Fremdzweck für sie überhaupt nicht in Frage kommt. Nur aber aus der Annahme eines solchen Fremdzwecks hat sich Vaihinger die Folgerung ergeben, daß es überhaupt auf die Justifikation der von ihm durchweg für Fiktionen erklärten Denkgebilde aus ihrer Zweckmäßigkeit ankomme. Fällt also für die Geschichtswissenschaft jeder ihr etwa unterstellbare Fremdzweck hinweg, so bedarf es für ihre hinreichend begründeten Ergebnisse auch keiner andern Bewährung, als wie sie durch deren zwanglose Eingliederung in den aus glaubenswürdigen Quellen erarbeiteten Zusammenhang des gesamten historischen Wissens zustande kommt.

Hat nun die Geschichtswissenschaft ebenso wie nach Studys Zeugnis die Mathematik keinen pragmatistischen Fremdzweck, sondern nur einen reinen Erkenntniszweck, so fragt es sich weiter, ob in diesem Sachverhalt nicht eine Analogie vorliegt, die eine gleichartige Auffassung auch für die Naturwissenschaft nahe zu legen geeignet ist. In der Tat wird auch diese jedenfalls von der großen Mehrzahl ihrer fachmännischen Vertreter in der primären Absicht getrieben, ihre Objekte so zu erkennen, wie sie für sich selbst und in dem naturgesetzlich bestimmten Zusammenhang miteinander beschaffen und wirksam sind. Diesem Erkenntniszweck dienen als Mittel zwar immer auch mehr oder weniger Berechnungen. Nicht aber stellt der Naturforscher als solcher seine Beobachtungen, Experimente, Untersuchungen und Schlußfolgerungen in erster Linie zu dem Zweck an, seine Erkenntnisobjekte vor allem gerade zu berechnen, um sie dadurch praktisch verwendbar zu machen. Vielmehr ist dies eine Aufgabe, die über den Bereich der eigentlichen Wissenschaft hinaus zur technischen Verwertung der in dieser gewonnenen Ergebnisse gehört. Greifen aber auch schon im naturwissenschaftlichen Arbeitsbetriebe selbst die wissenschaftliche Forschung, die es als solche allein auf Erkenntnis absieht, und die praktische Ausnutzung ihrer Wissensergebnisse vielfach ineinander, so ist beides doch prinzipiell um so schärfer auseinander zu halten, wenn nicht die Wissenschaft durch Einstellung auf ihr an sich fremde Zwecke in ihrem eigensten Interesse an der Erkenntnis als solcher geschädigt werden soll.

Kapitel 5.

Die Erkenntniszwecke der Logik und der Erkenntnistheorie.

Die Philosophie pflegt einerseits den Anspruch zu erheben, daß ihre Denkleistungen von durchaus wissenschaftlicher Art seien. Soweit dies tatsächlich der Fall ist, wird auch für sie die aus allen anderen Wissenschaften sich ergebende Analogie gelten, daß die Wissenschaft als solche und in ihrem eignen Bereich nur Erkenntniszwecke und gar keine praktischen Zwecke verfolgt. Andererseits traut es sich die Philosophie zu, eine einheitliche und geschlossene Weltanschauung zu gestalten, in deren Zusammenhang alles durch die verschiedenen Einzelwissenschaften gesicherte und gewonnene Wissen die ihm zukommende Stelle finde. Ob und in welchem Umfange zur Bewältigung dieser umfassenden Aufgabe einer universellen Systembildung ausschließlich wissenschaftliche Mittel ausreichen, ist eine Frage, die hier dahingestellt bleiben kann. Denn mag sie auch nicht zu lösen sein, ohne daß man zugleich auf Gründe und Zwecke reflektiert, die über die Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens hinausreichen, so kann es sich dabei doch niemals um den Zweck handeln, die Wahrnehmungswirklichkeit gerade zu berechnen. Hier aber fragt es sich danach, ob die Philosophie, sofern sie Wissenschaft ist und sein will, durch einen solchen Berechnungszweck pragmatistisch justifiziert werden kann.

Bis vor wenigen Jahrhunderten gehörten zu der Philosophie die meisten Disziplinen, die noch jetzt in den philosophischen Fakultäten äußerlich miteinander verbunden sind. Doch hat sich eine nach der andern aus ihrem Schoße gelöst und zu eigner Selbständigkeit entwickelt. Seit einigen Jahrzehnten ist auch die Psychologie im Übergang zu einer ebensolchen Emanzipation von der Philosophie begriffen. Abgesehen von ihr aber umfaßt diese als ihr eigenstes Gebiet nur noch die Logik und die Erkenntnistheorie; außerdem nimmt sie sich in einem doch bereits sekundären Interesse der Ethik, der Rechtsphilosophie, der Ästhetik und der Religionsphilosophie an. Doch werden diese Wissenschaften wegen ihrer materialen Zusammengehörigkeit mit der Theologie, der Jurisprudenz und der Kunstwissenschaft zugleich auch von deren Vertretern und zwar mehr oder weniger unabhängig von der zünftigen Philosophie getrieben.

Nach Vaihinger nun mündet alle logische Theorie in Erkenntnistheorie ein (S. 23). Dennoch erkennt er dieser eine jener prinzipiell übergeordnete Stellung zu. Ja er gesteht der Logik gewissermaßen nur vorläufige Bedeutung zu, da nicht ihr, sondern der Erkenntnistheorie das letzte Wort über Wirklichkeit und Unwirklichkeit zukommen soll. Der Logiker nämlich soll „rascher mit der Prädizierung der Wirklichkeit zur Hand" sein als der Erkenntnistheoretiker. So verstattet es ihm denn auch Vaihinger, „die Vorstellungswelt, welche so ausgebildet ist,

daß sie ein möglichst sicheres Berechnen der Wirklichkeit und Handeln in derselben ermöglicht, welche also dieser Wirklichkeit als Instrument zweckmäßig angepaßt ist, der wahren Wirklichkeit zu substituieren". Daher „kann der Logiker diese raumzeitliche Welt nebst den von uns in sie hineinprojizierten Eigenschaften und Qualitäten für wirklich setzen und nun auf Grund dieser Substitution untersuchen, welchen subjektiven Gebilden in dieser Wirklichkeit objektive Wahrnehmungskomplexe entsprechen und welche dagegen nur fiktiver Natur sind".

Diese Bestimmung der der Logik zugeschriebenen Untersuchungsaufgabe ist nicht mehr von dem ihr unmittelbar vorher zugestandenen realistischen Standpunkt, sondern von dem diesem übergeordneten erkenntnistheoretischen aus getroffen. Denn der Logiker setzt nach Vaihingers eignen Angaben die raumzeitliche Welt mit ihren Eigenschaften und Qualitäten als wirklich. Also hat auch nicht er es mit „objektiven Wahrnehmungskomplexen" und mit Gebilden von „fiktiver Natur" zu tun. Sondern diese Begriffe haben ebenso wie zuvor schon der Ausdruck „hineinprojizieren" nur von Vaihingers erkenntnistheoretischem Standpunkt aus einen Sinn. Der Erkenntnistheoretiker nämlich ist es, der „die ganze subjektive Vorstellungswelt für ein fiktives Vorstellungsgewebe erklärt, insofern ja schon die elementaren Empfindungsqualitäten mit den als objektiv anzunehmenden quantitativen Vorgängen keine Ähnlichkeit haben". Soll also auch schon die Arbeit des Logikers, obwohl er die Außenwelt wenigstens vorläufig als wirklich soll setzen dürfen, nach den charakteristischen Annahmen der positivistischen Erkenntnistheorie zu beurteilen sein, so kann dies nur so aufgefaßt werden, als ob es selbstverständlich wäre, daß die Logik notwendig unter der Vormundschaft dieser Erkenntnistheorie stehe.

Ist das nun aber nicht eine offenbare petitio principii? Hat man denn nicht vielmehr umgekehrt der Logik wie gegenüber allen anderen Wissenschaften, so auch gegenüber der Erkenntnistheorie den formalen Vorrang als des Inbegriffs der Regeln zuzuerkennen, die für alles richtige Denken und für jede haltbare Urteilsbildung entscheidend sind? Nun aber bewegt sich doch auch die Erkenntnistheorie durchweg in Urteilen: mithin ist auch ihr abstraktes Urteil über das, was im allgemeinen als wirklich zu gelten habe, der logischen Probe auf seine Wahrheit oder seine Irrtümlichkeit unterworfen. Wie sollen da also umgekehrt die positivistischen Annahmen über Wirklichkeit und Fiktion schon der Logik präjudizieren? Vielmehr deutet Vaihinger diese nach seiner positivistischen Erkenntnistheorie gewaltsam um, indem er deren Annahmen denen der Logik als eine vermeintliche Berichtigung nachträglich gewissermaßen überstülpt. Hier wird es wieder unverkennbar deutlich, daß die positivistische Erkenntnistheorie für ihren Wirklichkeitsbegriff eine dogmatistische Geltung in Anspruch nimmt, in der auch der Grund für die oben festgestellte petitio principii zu erkennen ist.

Immerhin ist es von erheblicher symptomatischer Bedeutung, daß Vaihinger der Logik den realistischen Standpunkt so lange einzunehmen gestattet, bis sie sich dessen positivistische Korrektur durch die ihr als Meisterin übergeordnete Erkenntnistheorie gefallen lassen soll. Also hat er nicht verkannt, daß man mit Erfolg überhaupt keine Logik treiben kann, wenn man für die Substrate des Urteilens nicht wenigstens substitutiv den ontologischen Begriff des Daseins statt des erkenntnistheoretischen eines bloßen percipi voraussetzt. Denn der für alle Logik grundlegende Unterschied von wahren und falschen Urteilen hätte überhaupt keinen zulänglich begründeten Sinn, wenn er im letzten Grunde nicht auf der Annahme eines objektiven Daseins von Dingen beruhte, über die die logisch stichhaltigen Urteile ergehen. Verflüchtigt man dagegen diesen Begriff zu dem eines bloßen Gegebenseins von Empfindungsinhalten, so stehen objektive Wahrnehmungen und Halluzinationen einander völlig gleich. Dagegen befähigt erst ein auf daseiende Gegenstände und ihre realen Zusammenhänge gerichtetes vergleichendes Denken dazu, etwaige Sinnestäuschungen von normalen Sinnesempfindungen zu unterscheiden. So setzt das logische Denken, indem es positive oder negative Urteile über konkrete Objekte bildet, den Begriff des Daseins von Dingen und nicht nur den des Erlebens von Erscheinungen mit unumgänglicher Notwendigkeit voraus. Nur eine phänomenalistisch oder sensualistisch begründete Erkenntnistheorie meint es besser zu wissen als die natürliche und die wissenschaftliche Logik, indem sie von einem rein subjektivistischen Standpunkt aus das Dasein zur Wahrnehmungsgegebenheit umdeutet.

Das logische Denken nun, sowie es im täglichen Leben und im wissenschaftlichen Erkennen von naiven und von kritischen Denkern tatsächlich geübt wird, ist das Objekt der Logik als einer Wissenschaft, die die für jede richtige Urteils- und Begriffsbildung gültigen Regeln zu ermitteln als ihre wichtigste Aufgabe verfolgt. Urteile und Begriffe aber sind nicht weniger als Zahlengrößen und räumliche Anschauungsgebilde ideelle und nicht konkrete Objekte des Denkens. Mithin setzt die Logik wie die Mathematik als Gegenstände ihres Erkennens ideelle Größen voraus, um die Zusammenhänge, in denen sie miteinander stehen, in ihrer besonderen Art festzustellen und zu ergründen. In beiden Wissenschaften kommt es nun in erster Linie darauf an, sich der Grundsätze zu bemächtigen, von deren Beobachtung die Richtigkeit des in ihnen zu übenden Denkens abhängt. So hat auch die Logik als Wissenschaft primär nur einen Erkenntniszweck. Da aber die aus der bisherigen Praxis des Denkens zutreffend abstrahierten Regeln über die formale Richtigkeit jeder Urteilsbildung unterschiedlos für alle Zeiten gleichermaßen gelten, so haben sie auch normative Bedeutung für alles zukünftige Denken. So gewinnen sie sekundär einen teleologischen Charakter als maßgeblicher Vorschriften zur richtigen Urteilsbildung auch in aller

Zukunft. Kann unter diesem Gesichtspunkt also den Erkenntnissen der Logik zugleich eine Zweckbeziehung zur Regelung auch alles fernern Denkens zuerkannt werden, so ist der sich hiermit ergebende Zweck der Logik doch nur partiell auch ein Berechnungszweck im Sinne des Positivismus. Denn auch soweit nicht gerade Wirklichkeit zu berechnen ist, sondern in jeder auf Erkenntnis gerichteten Betätigung des Denkens gelten die Regeln der Logik vermöge einer der Naturgesetzlichkeit gleichartigen immanenten Gesetzmäßigkeit. Also kann auch der Logik nicht überhaupt, sondern nur soweit es sich aus der besonderen Anwendung ihrer Regeln in einem rechnerischen Interesse ergibt, d. h. per accidens ein Berechnungszweck zugeschrieben werden. Dann aber ist es auch nicht ein solcher, durch den die Logik in ihrem gesamten Bestande und Betriebe justifiziert werden kann. Vielmehr ist ihr primärer Selbstzweck kein anderer als der, den jede Wissenschaft verfolgt, nämlich ihr besonderes Erkenntnisobjekt, sowie es ihr in jeder a posteriori als richtig sich erweisenden Urteilsbildung vorliegt, in seiner objektiven und zugleich gesetzmäßig bestimmten Eigenart zu erkennen.

Da nun alles Erkennen, auf welche Objekte es sich immer richten mag, Sinn und Wert nur hat, wenn es von einem richtigen Denken getragen und durchdrungen ist, so stellt sich bereits in der Logik eine durchaus theoretisch gehaltene Gedankenbildung dar, zu deren Gegenständen auch das Erkennen als eine besondere Anwendung des Denkens gehört. Insofern kommt der Logik ein weiterer Spielraum zu als der im engern Sinne so genannten Erkenntnistheorie. Ja man könnte die Logik unter jenem Gesichtspunkt geradezu selbst als Erkenntnistheorie charakterisieren, sofern unter allen Betätigungen des Denkens das Erkennen die theoretisch wichtigste ist und für jede nicht prägnante Nomenklatur der alte Satz gilt, daß a potiori fit denominatio. Seit Kant jedoch pflegt man in einem prägnanten Sinne die Erkenntnistheorie von der Logik zu unterscheiden. Darin, daß in einwandfreier Weise so verfahren werden kann, liegt ein Anzeichen dafür vor, daß es jedenfalls kein aus der Logik sich ergebendes Bedürfnis ist, wenn der Erkenntnistheorie eine besondere Stellung im Komplex der philosophischen Disziplinen zuteil geworden ist. So steht die Erkenntnistheorie ihrer Idee nach auch keineswegs im Gegensatz zur Logik. Dagegen ist sie an die Stelle der Metaphysik getreten, die durch sie ihrer ehemaligen Bedeutung und sogar Vormachtsstellung in der Philosophie beraubt worden ist.

Die durch diese Entwicklung herbeigeführte Klärung der Auffassung von den möglichen Aufgaben des menschlichen Erkennens bewirkt zu haben, ist der Ruhmestitel der Kantschen Erkenntniskritik. Und da seit deren gewaltigem Erfolge eine grundsätzlich kritische Fragestellung geradezu als die Quintessenz einer wissenschaftlich auf der Höhe stehenden Erkenntnistheorie gilt, erklärt sich aus der Schätzung, die dieser deshalb widerfährt, die ihr auch wieder von Vaihinger zuerkannte

Auszeichnung vor der Logik. Gerade darum aber hätte Vaihinger erst recht auch die Frage aufwerfen sollen, wie sich der Betrieb der Erkenntnistheorie, sowie er sie versteht und zur Geltung zu bringen sucht, zu seinem pragmatistischen Grundsatz verhält, daß sich die Existenzberechtigung jedes Denkgebildes, also auch jeder wissenschaftlichen Disziplin, nach deren etwaiger Zweckmäßigkeit bemessen soll. Kann denn nun auch die Erkenntnistheorie, um als ein Gedankengefüge von wissenschaftlichen Urteilen und Begriffen justifiziert zu werden, irgendwie dem für die Wissenschaft überhaupt in Anspruch genommenen Zweck, die Wirklichkeit zu berechnen, subsumiert werden?

Auch hier kann die Antwort auf diese jetzt zum letzten Male für eine bestimmte Wissenschaft aufzuwerfende Frage nur verneinend lauten. Denn mag auch, damit Wirklichkeit berechnet werden könne, zuvor feststehen müssen, was unter Wirklichkeit überhaupt zu verstehen ist, und mag die Aufgabe, sich an der Lösung dieser Frage zu versuchen, insbesondere der Erkenntnistheorie gestellt sein, so ergibt sich deren Notwendigkeit doch nicht erst aus der Möglichkeit der entfernteren Folge einer solchen Berechnung, als ob diese ohne weiteres zu ihrem Endzweck umgedeutet werden könnte. Sondern auch die Erkenntnistheorie hat wie alle anderen Wissenschaften ihren eigentlichen und primären Selbstzweck in der Aufgabe, über ihren besondern Gegenstand zutreffende Urteile zu gewinnen, um ihn so in seiner Eigenart zu erkennen.

Kapitel 6.

Die Methode der Selbstbesinnung in der herrschenden Erkenntnistheorie.

1. Gegenstand der Erkenntnistheorie ist das menschliche Erkennen. Denselben Gegenstand aber haben neben anderen Erkenntnisobjekten auch die Logik und die Psychologie. Daher fragt es sich nach den verschiedenen Beziehungen, in denen jede dieser drei Disziplinen das ihnen gemeinsame Objekt zu würdigen hat, um je unter ihren besonderen Gesichtspunkten eine bestimmte Seite an ihm aufzuklären. Die Psychologie nun hat es mit dem Erkennen nur insoweit zu tun, als es eine Betätigung des Denkens, also einer Art der Vorstellungsbildung ist, und betrachtet es insofern wie die übrigen Funktionen des geistigen Lebens allein unter dem Gesichtspunkt, daß sie bewußte Akte des Menschen sind und als solche im Zusammenhange mit einander und mit ihnen irgendwie verbundenen physischen Lebenserscheinungen stehen. Auf die konkreten oder abstrakten Inhalte der Bewußtseinsakte aber reflektiert sie nicht auch, sondern überläßt deren Untersuchung und Würdigung anderen Wissenschaften. Die Logik ferner ermittelt und bestimmt die ideellen Elemente und die immanenten Gesetze des Denkens unter dem Gesichts-

punkt, daß die durch dieses erfolgende Urteilsbildung vor Denkfehlern bewahrt werde, um als richtig oder wahr gelten zu können. Dabei ist es für sie unerheblich, ob das Denken als Erkennen nur reproduktiv oder als relativ selbständiges Konstruieren von neuen Denkgebilden auch produktiv tätig ist.

Die Erkenntnistheorie dagegen hat zu ihrem Gegenstande das Erkennen in seinem Unterschiede von anderen Erscheinungen der Denktätigkeit, die nicht auch als ein Erkennen angesprochen werden können. Insofern aber vergegenwärtigt sie dieses nicht nach seiner subjektiven Erscheinungsweise wie die Psychologie und auch nicht in der ihm immanenten Gesetzmäßigkeit wie die Logik. Sondern sie richtet ihre Betrachtung auf die objektive Seite des Erkennens unter dem Gesichtspunkt, daß dessen mögliche Ergebnisse als ein zutreffender Ausdruck der Wirklichkeit selbst gelten können. Auf eine solche Übereinstimmung der Ergebnisse des in ihnen geübten Erkennens mit dessen verschiedenen Objekten sehen es nun freilich auch alle anderen Wissenschaften ab. Diese aber haben durchweg irgendwie vorhandene, sei es materielle, sei es ideelle Größen, zu ihrem Gegenstande. Sie erfassen diese Objekte je nach ihrer Art, um von ihnen ein möglichst vollständiges und zutreffendes gedankenmäßiges Abbild zu gewinnen. Nur die Erkenntnistheorie geht nicht auch auf eine solche Reproduktion von Wirklichkeit in dem dieser selbst überwiegend disparaten Material von vorstellungs- und begriffsmäßigen Denkgebilden aus. Als grundsätzlich kritische Disziplin sucht sie vielmehr die Grenzen jeder möglichen Erkenntnis festzustellen, indem sie die Wirklichkeit als solche von aller bloß vermeintlichen Wirklichkeit bestimmt zu unterscheiden sucht. So aber kommt es ihr auf einen Begriff von der Wirklichkeit an, der jedem kritischen Bedenken gewachsen sein und so zugleich für alles Erkennen grundlegende und normative Bedeutung haben soll.

Ein solcher ganz allgemeiner Begriff nun ist in seiner Art durchaus abstrakt. Denn nur abstrakte Begriffe können einen Anspruch auf etwaige Allgemeingiltigkeit und normative Geltung erheben. Andererseits aber können sie niemals eine Geltung a priori haben. Denn sie setzen stets andere abstrakte Begriffe niederen Ranges und mittelbar in diesen konkrete Begriffe, in beiden Beziehungen aber schließlich wirkliche Dinge und Verhältnisse voraus, von denen allen successive hat abstrahiert werden müssen, damit jener höchste Abstraktionsbegriff überhaupt gewonnen werden konnte. Es fragt sich nun, welche Voraussetzungen der Erkenntnistheorie zu unterstellen sind, damit sie bei der Bildung ihres abstrakten und zugleich normativen Grundbegriffes von der Wirklichkeit nicht fehlgreife.

Zur Beantwortung dieser Frage können zwei verschiedene Methoden aufgeboten werden, eine objektivistische und eine subjektivistische. Von diesen ist in der bisherigen Erkenntnistheorie die subjektivistische in

einem Maße bevorzugt worden, daß neben oder wohl gar im Gegensatze zu ihr die objektivistische noch keineswegs zu der ihr zukommenden Geltung gelangt ist. Seit Descartes nämlich ist es in der Philosophie ganz überwiegend üblich, bei dem erkennenden Subjekt einzusetzen und dessen so genannte Selbstbesinnung als den Erkenntnisgrund zur Bildung der wissenschaftlichen Urteile über das Erkennen und seine Gegenstände im allgemeinen in Anspruch zu nehmen. Descartes nun verdankte die Grundlagen seiner Bildung der Erziehung in einer Jesuitenschule. In dieser wird er wie jeder Jesuitenschüler auch die jesuitischen exercitia spiritualia wiederholt haben durchmachen müssen. Daher liegt die Vermutung nahe, daß er ursprünglich durch diese zur peinlichsten Selbstprüfung anleitenden Übungen in seine primär nach innen gerichtete, um nicht zu sagen grüblerische Richtung hineingeführt worden sein wird. Jedenfalls ist diese Einstellung seines ganzen Denkens charakteristisch dafür, daß er in die schweren Zweifel an allem wirklichen Sein geriet, aus denen er den Ausweg durch sein ihn persönlich befreiendes cogito ergo sum zu finden verstand. Diese Umkehrung des natürlichen Verhältnisses der Begriffe Sein und Denken war der für sein ferneres Philosophieren grundlegende Ertrag der von ihm kreierten Methode einer philosophischen Selbstbesinnung. Mit dieser aber hat er in einem Maße Epoche und Schule gemacht, daß ihr von den meisten Philosophen auch heute noch eine geradezu dogmatische Geltung zuerkannt wird. Wie ihr sogar Kant gehuldigt hat, so bekennt sich auch Vaihinger gelegentlich zu ihr. Wird aber seit Kant die Stärke der Erkenntnistheorie in ihrer gerade auf die Grundvoraussetzungen alles Denkens sich richtenden Kritik gesehen, so fordert die Methode der Selbstbesinnung als der Hebel dieser Kritik erst recht zur Kritik ihrer eignen Leistungsfähigkeit heraus.

2. Wer durch Selbstbesinnung die grundlegenden Urteile über das Wesen und die Schranken aller Erkenntnis zu gewinnen sich zutraut, schlägt in jedem Falle ein introspektives Verfahren ein. Darin aber befolgt man eine Methode, die allerdings in der Psychologie dem dieser eigentümlichen Erkenntnisgegenstande adäquat und insofern unentbehrlich, wenn auch durch zuverlässigere objektivistische Methoden ergänzungsbedürftig ist. Sonst dagegen wird das introspektive Verfahren in anderen Wissenschaften nur soweit geübt, als einige von diesen, wie die Ethik, die Ästhetik und die Religionsphilosophie, es mehr oder weniger auch mit psychologischen Fragen zu tun haben und demgemäß von der Psychologie in irgend einem Maße abhängig sind. Dies ist nun allerdings auch die Erkenntnistheorie. Denn sofern sich das Erkennen als eine durch bewußte Leistungen des Menschen zustande kommende Verbindung von Vorstellungen darstellt, ist es in erster Linie ein Erkenntnisgegenstand der Psychologie. Doch überläßt diese, wie das Wollen der Ethik, so das Erkennen der Erkenntnistheorie zur Bearbeitung in

einer von ihr selbst nicht auch verfolgten Richtung der Urteilsbildung. Nun aber kommt es, wie schon gezeigt ist, in der Erkenntnistheorie auf die allgemeine Feststellung solcher Objekte an, die überhaupt zum Gegenstande eines auf Wirklichkeitsergebnisse abzielenden Erkennens gemacht werden können. Daher aber wird man eine zuverlässige Entscheidung darüber, welche Gegenstände wirklich und welche es nicht sind, nicht von einer bloß subjektiven Selbstbesinnung, sondern nur von einer Betrachtung der sich dem Erkennen darbietenden Objekte erwarten dürfen. Doch abstrahiert man gerade von deren wirklichem eignen Wesen, wenn man vielmehr introspektiv verfährt. Denn indem man sich selbst besinnt, präsentieren sich die Objekte, nicht sowie sie in lebendigem Kontakt auf die sie apperzipierende Wahrnehmung und das zugleich an dieser mitbeteiligte Denken wirken, sondern nur in Erinnerungsvorstellungen und in Begriffen von mehr oder weniger abstrakter Beschaffenheit.

Zu diesen abstrakten Begriffen gehört nun aber gerade auch der Begriff der Wirklichkeit, sowie man auf ihn in der introspektiven Selbstbesinnung stößt. Denn in deren Sphäre stellt sich die Wirklichkeit lediglich in begrifflicher Form als eine gedankenmäßige Doublette der konkreten Welt dar. Nicht aber ist diese selbst als wirklich einer bloßen Selbstbesinnung überhaupt erreichbar. Denn die reale Wirklichkeit der Außenwelt bleibt stets jenseits von aller Introspektion, da diese sich auf das eigne Ich mit seinen intentionalen Vorstellungsinhalten konzentriert und hierbei von den Objekten der Außenwelt als solchen gerade abstrahieren muß. Werden nun so die wirklichen Dinge und die lebendigen Personen nicht selbst oder „an sich", sondern nur ihre Erinnerungsbilder oder sonstigen Vorstellungssymbole vergegenwärtigt, so ist man sich ihrer in der Selbstbesinnung auch nur vorstellungsmäßig und nicht etwa wahrnehmungsmäßig bewußt. Da sie so aber bloß durch ihre Vorstellungsäquivalente repräsentiert werden, so ist es auch nur konsequent, wenn man im introspektiven Bereich der Selbstbesinnung bloß noch von „Erscheinungen" und nicht mehr von wirklich daseienden Dingen zu reden sich für berechtigt hält. So aber kommt man dazu, die wirklichen Dinge entweder agnostizistisch als „Dinge an sich" für unerkennbar zu erklären und den Dingbegriff in deren Erscheinungen zu verlegen, wie Kant dies getan hat, oder mit dem Positivismus ein selbständiges Subsistieren von Dingen überhaupt zu leugnen und für wirklich nur noch die aber doch bloß in der Vorstellung reproduzierten Empfindungsinhalte der Wahrnehmung zu erklären. Denn in der Richtung auf das objektive Sein in der Welt kommt man mit Selbstbesinnung allein allerdings nie weiter, als bis zur Erinnerung an frühere eigne Wahrnehmungen und an deren mannigfaltige Inhalte. Indem man aber diesen subjektivistischen Grenzbegriff einer lediglich vorgestellten Wahrnehmung, jenseits deren erst die wirklichen Objekte da sind und wirken, gleich schon als die alleinige Wirklichkeit proklamiert, usurpiert

man einen an sich transsubjektiven Begriff, um ihm gleichwohl einen bloß intrasubjektiven Inhalt von Vorstellungen und Begriffen zu substituieren.

Andererseits ist das eigentliche Objekt aller Introspektion das menschliche Innenleben, dessen erfahrungsmäßige Vorgänge und bewußte Leistungen das Forschungsgebiet des Psychologen bilden. Doch vermag dieser sie an seiner eignen Person in der Regel nicht in demselben Zeitpunkt, in dem sie sich vollziehen, sondern erst hinterher und zwar auch nur, soweit und so lange sie noch fest und sicher im Gedächtnis haften, objektiv zu beobachten. So aber präsentieren sie sich ihm vorwiegend auch wieder bloß in der Form von Erinnerungsbildern und nicht mehr in der des unmittelbaren Erlebens selbst. Beobachten aber lassen sie sich überhaupt nicht in ihrer simultanen Gesamtheit, sondern nur, indem sie isoliert, eins nach dem andern, ins Auge gefaßt werden. Werden sie darauf freilich auch zu einer Einheit zusammengefaßt, so ergibt eine solche Summierung von beobachteten Einzelheiten doch niemals ein einheitliches Ganzes, sowie wir es uns unter dem populären Begriff der Seele, dessen Inhalt jedoch keiner vollständigen exakten Beobachtung zugänglich ist, zu verstehen pflegen, sondern nur den Komplex der verschiedenen psychischen Funktionen, für den in dieser prägnanten Bedeutung der Name Psyche gebräuchlich geworden ist. Dieser Begriff deckt sich also keineswegs mehr mit dem der Seele. Denn Seelen sind individuell bestimmte Wesenheiten von geistiger Art, die sich insofern immer auch als ein Ganzes darstellen. Das Wort Psyche dagegen ist zum Ausdruck für einen abstrakten Sammelbegriff geworden, in dem man die psychischen Funktionen, sowie sie allen Individuen gemeinsam sind, vereinigt denkt. So aber ist der Begriff der Psyche, wie Vaihinger es nennt, eine summatorische Fiktion oder, genauer bestimmt, eine Semifiktion, die nur insoweit mit dem wirklichen Seelenleben menschlicher Individuen übereinstimmt, als deren jedes formal in derselben Weise wie alle anderen die gleichen Bewußtseinszustände erlebt und die gleichen Bewußtseinsakte übt.

Die Erkenntnistheorie nun setzt, soweit und sofern sie introspektiv begründet ist, gerade auch diesen Begriff der Psyche und nicht etwa den einer individuellen Seele als das Subjekt voraus, dem die gleichfalls nur abstrakt vergegenwärtigten Empfindungsinhalte gegeben sein sollen. Mittelbar geschieht dies, wenn man wie Rickert in durchaus folgerichtiger Zuspitzung der Betrachtung auf das isolierte Erkennen von einem erkenntnistheoretischen Subjekt redet, das als solches überindividuell sein, insofern aber die allem Erkennen eigentümlichen charakteristischen Züge zu eigen haben soll. Denn dieses erkenntnistheoretische Subjekt ist nichts anderes als ein Teilausschnitt aus dem Begriff der Psyche. Als solcher aber wird er auch wieder nur durch isolierende Abstraktion gewonnen, indem bei seiner Bildung von den übrigen psychischen Funktionen ab-

gesehen wird, die etwas anderes sind und leisten als gerade ein Erkennen. Und an sich ist es abstrakt theoretisch auch nur konsequent, daß man sich in der Erkenntnistheorie als das Subjekt des Erkennens nicht die gesamte Psyche denkt, sondern unter dem Titel eines erkenntnistheoretischen Subjekts nur deren mehr oder weniger hypostasierte erkennende Funktion.

Dagegen operiert Vaihinger, ohne sich diese im Interesse einer isolierten Erkenntnistheorie spezialisierende Einschränkung anzueignen, von vorn herein mit dem Begriff der Psyche, wie er denn seine Philosophie des Als ob gleich mit dem Satze beginnt: „Das wissenschaftliche Denken ist eine Funktion der Psyche." Aber von seinem Standpunkt aus ist gerade auch dieser Ansatz wieder durchaus folgerichtig. Denn wenn es zur Begründung einer ausschließlich positivistischen oder sonst phänomenalistischen Erkenntnistheorie auch bloß jenes erkenntnistheoretischen Subjekts bedarf, so war für Vaihinger der vollere Subjektsbegriff der Psyche deshalb notwendig, weil er ohne ihn die seinen Positivismus formal überbietende und zugleich umspannende teleologische Konstruktion seines Pragmatismus nicht hätte zustande bringen können. Ob man nun aber in einer introspektiv angelegten Erkenntnistheorie mit diesem umfassenderen oder mit jenem eingeschränkten Subjektsbegriff arbeitet, in beiden Fällen deckt der vorausgesetzte Begriff eines abstrakten Kollektivsubjekts nicht die lebendigen Beziehungen des konkreten Wahrnehmens und Denkens, in denen die menschlichen Individuen mit der wirklichen Welt zusammenhängen, sondern lediglich abstrakte Funktionsbegriffe, in denen nur noch die allen erkennenden Personen gemeinsamen, nicht aber auch deren individuelle Erfahrungen und Leistungen enthalten erscheinen.

So aber wird unter den Voraussetzungen der introspektiven Methode nicht nur die objektive, sondern auch die subjektive Wirklichkeit in der Welt verkürzt. Statt einer aus subsistierenden Dingen und lebendigen Wesen bestehenden Außenwelt wird als vermeintlich wirklich nur eine abstrakte Welt von künstlich isolierten Empfindungsinhalten und statt vieler individuell lebendiger Subjekte des Erkennens ein abstraktes Sammelsubjekt gesetzt, dessen semifiktiver Charakter sogar noch unmittelbarer einleuchtet, als der jener sich im positivistischen Wirklichkeitsbegriff konzentrierenden Gedankenbildung. Beide Ansichten aber entsprechen einander und bedingen sich gegenseitig. Beide verschmähen den Realismus als eine naive und daher vermeintlich überhaupt unzutreffende Betrachtungsweise. Indem man so jedoch die realistischen Begriffe eines die Wahrnehmungsgegebenheit überschreitenden objektiven Seins, einer objektiv selbständigen Subsistenz der Komponenten der Außenwelt und insbesondere einer individuell subsistierenden Seele verwirft, setzt man an deren Stelle ihre abstrakt entleerten Begriffsdoubletten. Meint man aber demgemäß in den gegebenen Empfindungsinhalten

die objektive und in der Psyche die subjektive Wirklichkeit in kritisch einwandfreiester Weise erfaßt und begrifflich bestimmt zu haben, so gibt man als Wirklichkeit doch nur abstrakte Begriffsgebilde aus.

Diese Auffassung stellt sich jedoch als ein Begriffsrealismus dar, der sich von dem Unternehmen der platonisierenden Scholastik des Mittelalters, die universalia überhaupt zu hypostasieren, doch nur quantitativ unterscheidet. Denn wenn nach dieser Ansicht sämtliche Allgemeinbegriffe als ante res real subsistieren sollen, so werden nach jener Anschauung immerhin zwei Abstraktionsgebilde gleicher Art, nämlich einerseits die aus der lebendigen Fülle des individuellen Lebens isolierten und in dem komplexen Begriff der Psyche zusammengefaßten Bewußtseinsakte und -zustände und andererseits die dieser Psyche gegebenen Empfindungsinhalte als die allein realen Größen bestimmt, insofern aber in formal nicht anderer Weise hypostasiert, wie die platonischen Ideen und die scholastischen universalia. So berühren sich auch hier wieder wie so oft zwei Extreme, der begriffsrealistische Platonismus und der Positivismus als die letzte Konsequenz des Nominalismus. Doch ist dies historisch betrachtet auch nicht etwa zufällig. Denn Descartes, der Urheber der Methode der philosophischen Selbstbesinnung, die ja gerade auch der Positivismus pflegt, war in entscheidenden philosophischen Anschauungen von Augustin abhängig. Dieser aber war und blieb als Philosoph ganz wesentlich Neuplatoniker.

3. Wenn man unter Psychologismus das Aufgebot psychologischer Denkmittel zur Bewältigung von Erkenntnisaufgaben versteht, die ihrer ganzen Art nach nicht in den Bereich der Psychologie hineingezogen werden können, so ist auch eine mit der Methode der Selbstbesinnung arbeitende Erkenntnistheorie als psychologistisch zu kennzeichnen. Denn in einer solchen wird das in der Psychologie heimatberechtigte und unentbehrliche introspektive Verfahren auf ein Erkenntnisgebiet ausgedehnt, dessen Objekte vielmehr objektivistisch erfaßt werden müßten, um in der Eigenart ihrer Wirklichkeit erkannt zu werden. Um so merkwürdiger ist es, daß Erkenntnistheoretiker, die selbst in solcher psychologistischer Weise verfahren, über andere gern das Urteil auf Psychologismus im Sinne eines Vorwurfs aussprechen. Ganz gewiß zwar darf man nicht meinen, alle Fragen der Philosophie und insbesondere der Erkenntnistheorie schon bloß mit psychologischen Mitteln entscheiden oder auf psychologische Fragen reduzieren zu können. Aber ebenso wenig darf das in seiner introspektiven Eigenart psychologistische Verfahren der Selbstbesinnung für die erkenntnistheoretische Methode κατ' ἐξοχήν in der Meinung ausgegeben werden, daß sie allein dazu geeignet sei, gerade die erkenntnistheoretische Frage zutreffend zu lösen. Vielmehr verhält sie sich zu dieser geradezu disparat, da es sich in allem Streben nach Erkenntnis um die zu erkennenden Objekte als solche und nicht nur um deren Empfindungsreflexe in unserm Bewußtsein handelt.

Die Mehrheit jener Objekte aber gehört der Außenwelt an, und es sind auch überhaupt nur die realen Größen, aus denen diese besteht, Objekte im primären Sinne dieses Worts, sofern sie den Subjekten als etwas anderes, als sie selbst sind, gegenüberstehen und entgegentreten. Dagegen ist es erst ein übertragener Sprachgebrauch und eine ein entwickelteres Denken voraussetzende Betrachtungsweise, wenn man auch reflexiv sich selbst und sein eignes subjektives Erleben, Werden, Sein und Haben objektiv auffaßt, indem man es zum Gegenstande einer geflissentlichen Beobachtung und eines vergleichenden Nachdenkens macht. Verfährt man nun introspektiv, wie in der erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung, so macht man die intentionalen Gegenstände dieser sekundär objektivistisch eingestellten Betrachtung zu dem, was einem vermeintlich primär gegeben sein soll, kehrt also den natürlichen Sachverhalt direkt um. Die Folge davon ist, daß man die Außenwelt als eine sekundäre Größe auffaßt, insofern aber als Problem empfindet und aus der Innenwelt zu deuten sucht. Dies aber geschieht, indem man entweder einen sekundären Realismus konstruiert oder die selbständige Subsistenz aller transsubjektiven Dinge und Größen einfach hinwegdekretiert. In jenem Falle kehrt man freilich, wie schon einmal oben (S. 25) erwähnt ist, auf einem erkenntnistheoretischen Umwege schließlich zur natürlichen Auffassung der Wirklichkeit zurück. Findet man aber nicht in solcher Weise den Rückweg zu dieser, so bleibt einem allerdings nichts anderes übrig, als die gesamte Wirklichkeit nur von dem Subjekt aus zu begreifen zu suchen. Das ist der Standpunkt des Positivismus und der ihm verwandten phänomenalistischen Richtungen der Philosophie.

Gegen diesen Standpunkt nun haben Scholz und Study geltend gemacht, daß seine logische Konsequenz der Solipsismus sei. Doch ist dieser mehr als nur eine Konsequenz jener Auffassung. Im Grunde ist er bereits deren immanentes Prinzip. Tatsächlich nämlich kann Selbstbesinnung immer nur das einzelne philosophische Individuum treiben. Aber nur selten sind Philosophen so konsequent wie Stirner, sich unverhohlen zum Solipsismus zu bekennen. Die große Mehrzahl denkt entweder zu bescheiden von sich selbst als erkennenden Individuen. Oder man ist sich zu deutlich bewußt, in sein subjektives Bewußtsein zahllose Erkenntnisergebnisse aufgenommen zu haben, die andere vor einem selbst gewonnen haben, um nicht zu sehen, daß das Erkennen eine geistige Leistung ist, in deren Grundzügen alle Menschen vermöge einer immanenten Gesetzmäßigkeit übereinstimmen. Daher aber sucht man seine Selbstbesinnung nicht, indem man sich nur seiner eignen Erlebnisinhalte bewußt ist, sondern gewissermaßen als Repräsentant aller erkennenden Subjekte überhaupt zu üben.

Durch eine solche Verallgemeinerung der subjektiven Leistung erhält nun aber der Abstraktionsbegriff einer Kollektivpsyche oder eines über alle Individualität erhabenen erkenntnistheoretischen Subjekts nachträg-

lich eine sehr bestimmte persönliche Färbung. Sowie nämlich diese Begriffe von den mit ihnen arbeitenden Philosophen gestaltet zu werden pflegen, tragen sie stets in irgendwelchem Maße die individuellen Züge an sich, die insbesondere durch die Gelehrsamkeit, den Scharfsinn und die ganze Gedankenrichtung der sie vertretenden Denker bestimmt sind. Und eben als persönlicher Inhaber dieser individuellen Qualitäten und des in ihnen sich bergenden philosophischen, mathematischen, physikalischen und mehr oder weniger auch historischen Wissens besinnt sich auch immer nur der einzelne Philosoph selbst, um aus diesem seinem geistigen Haben die philosophischen Ansichten und Lehren zu deduzieren, für die er mit Überzeugung eintritt. So aber ist der aller philosophischen Selbstbesinnung immanente Solipsismus durch alles das, was doch bloß scheinbar im Namen oder im Sinne einer Kollektivpsyche oder eines erkenntnistheoretischen Subjekts behauptet wird, genau besehen nur verbrämt. Er erscheint in Gestalt einer Immanenzphilosophie lediglich abstrakt verallgemeinert, indem sich das lebendig erkennende und theoretisch konstruierende Individuum in jene künstlichen Subjektsbegriffe gewissermaßen einspinnt, ohne doch die gerade nur ihm eigentümlichen Züge seiner persönlichen Wesensart verleugnen zu können.

4. Verschließt man sich nicht der bisher begründeten Einsicht, daß die subjektivistische Methode der in ihrer Art introspektiven Selbstbesinnung zu einer homogenen Lösung der Frage nach einem stichhaltigen Begriff von der Wirklichkeit in der Welt überhaupt nicht führen kann, so wird man sich nur für eine grundsätzlich objektivistische Methode entscheiden können, nach der die Erkenntnistheorie gleich allen anderen Wissenschaften zu verfahren habe. Diese Folgerung liegt ja auch nur in der Konsequenz der bisher besonders von Wundt vertretenen Ansicht, daß die Erkenntnistheorie die übrigen Wissenschaften bereits vorauszusetzen habe. Aus dieser Auffassung aber ergibt sich zugleich das Urteil, daß die Erkenntnistheorie nicht a priori den anderen Wissenschaften überzuordnen sei, als ob diese durch die etwaigen Ergebnisse jener von vornherein für gebunden zu halten wären.

Erkennt ja doch vielmehr umgekehrt auch schon die bisherige Erkenntnistheorie das in den übrigen Wissenschaften zuverlässig ermittelte Wissen insofern einfach an, als sie es in der Regel — eine Ausnahme ist Vaihingers oben besprochene Stellung zur Logik — nicht noch einmal einer Nachprüfung auf seine Richtigkeit hin unterzieht, ja sich im weitesten Umfang selbst darauf stützt. Vermag sie dies aber, ohne ihren eignen kritischen Absichten auch nur das Geringste zu vergeben, so braucht man auch nicht zu befürchten, in die Irre zu gehen, wenn man sich dazu entschlösse, grundsätzlich überhaupt nur nach derselben objektivistischen Methode wie die anderen Wissenschaften zu verfahren. Dann aber würde man auch die in diesen schon sowieso mit strengster Selbstzucht zu übende Kritik nicht noch in einer ganz anderen Richtung kritisch überbieten zu

wollen versucht sein, sondern unbefangen anerkennen können, daß alle wissenschaftliche Kritik ihre entscheidenden Maßstäbe allein dem Verhältnis der zu untersuchenden und zu vergleichenden Objekte untereinander zu entnehmen hat. Gilt dieser Standpunkt ohne weiteres für alle anderen Wissenschaften, die mit vollem Recht nichts so energisch ablehnen, wie die Einmischung subjektiver Vorurteile in ihre Erkenntnisarbeit, so hat auch eine dieselbe Richtung des Denkens einschlagende Erkenntnistheorie grundsätzlich dem Vorurteil zu entsagen, als ob sie den Sinn der Wirklichkeit als des allgemeinen Gegenstandes aller Erkenntnis in erster Linie durch subjektivistisches Grübeln und nicht durch eine objektivistische Würdigung der bewährten und stichhaltigen Erkenntnisleistungen der übrigen Wissenschaften zu bestimmen hätte.

Diese aber treiben, wie schon oben festgestellt ist, ihre Erkenntnisarbeit durchweg unter der Voraussetzung einer irgendwie realistischen Auffassung von der Außenwelt, und der bisher erzielte positive Erfolg ihrer Bemühungen gibt ihnen recht. Abstrahiert man nun von diesen Erkenntnisergebnissen in Beziehung auf die mannigfache Wirklichkeit in der Welt den allgemeinen Begriff von der Wirklichkeit überhaupt, so ist darin in jedem Falle die Anerkennung von wirklich subsistierenden Personen und Dingen und von sicher erfaßbaren Tatsachen und Tatbeständen eingeschlossen. Gäbe es aber gar keine solche transsubjektiv daseiende Wirklichkeit, von der durch wissenschaftliche Erforschung ein sichereres und richtigeres Wissen als durch die Eindrücke und Reflexionen des naiven Menschen erreichbar wäre, so würde man überhaupt nichts Objektives erkennen können. Denn eine Beobachtung nur von Empfindungskomplexen, sowie sie der Positivismus allein als wirkliche Erkenntnis gelten lassen will, überschreitet nun einmal nicht die Sphäre der Subjektivität, innerhalb deren es allein Empfindungen gibt. Dagegen unter der Voraussetzung der übrigen Wissenschaften und ihrer probehaltigen Ergebnisse kann eine gleich ihnen objektivistisch verfahrende Erkenntnistheorie auch nur einen realistischen Standpunkt einnehmen. Insofern aber hat die Annahme des objektiven Daseins einer transsubjektiven Wirklichkeit allerdings geradezu axiomatischen Charakter. Ohne die Anerkennung von Axiomen kommt man ja doch nicht einmal in der Mathematik und in der Logik aus, und die Gültigkeit dieser Axiome zu bestreiten kommt niemandem in den Sinn. Warum also sträubt man sich immer wieder so hartnäckig, auch das für alle Wissenschaft, ja überhaupt für alles Erkennen grundlegende Axiom von dem objektiv realen Dasein der Außenwelt und ihrer verschiedenen Komponenten anzuerkennen, um es in dem Satze esse = percipi durch einen abstrakten Doppelgänger zu ersetzen, dessen Begriff sich ja doch nur als ein ontologischer Gallimatthias darstellt? Durch Anerkennung des realen Apriori der Außenwelt wird freilich die Erkenntnistheorie ganz gewiß wieder zur Ontologie, aber doch nicht zu einer

solchem im Sinne der von Kant widerlegten rationalistischen Metaphysik. Denn ein von dem Subjekt unterschiedenes Dasein kann mit zureichendem Grund doch immer nur in dem Umfange als wirklich vorhanden anerkannt werden, in dem es sich vor der strengen Kritik der Wissenschaft bewährt.

Da nun aber die strenge Wissenschaft durchweg erst nach gründlichster Prüfung aller einschlägigen Umstände ihre kritischen Urteile bildet und abgibt, so kann über den Bestand der Wirklichkeit überhaupt auch niemals a priori, sondern stets nur a posteriori ein kritisch stichhaltiges Ergebnis erreicht werden. An diesem Sachverhalt muß man sich einfach genügen lassen. Denn mehr kann in Beziehung auf die Feststellung von konkreter Wirklichkeit überhaupt nicht ausgemacht werden. Meint man dagegen, bereits a priori bestimmen zu können und zu sollen, was denn diese doch immer erst a posteriori konkret feststellbare Wirklichkeit selbst und an sich sei, so bewegt man sich schon gar nicht mehr in deren eignem Bereich, sondern lediglich auf dem Gebiet der abstrakten und zwar gerade auch wieder subjektivistischen Spekulation.

In dieses hinein gehört auch die Frage nach den verschiedenen Graden von Evidenz, die für die eine oder die andere Art von Erkenntnissen festgestellt werden können. Doch wechseln im Verlauf der Entwicklung des philosophischen Denkens die Urteile über das, was am sichersten evident sei. Einst hielt man dafür die mathematischen Wahrheiten und demaß, wie Descartes und der ihm folgende Rationalismus, nach deren Gewißheit die Zuverlässigkeit alles andern Erkennens. Und manche hervorragende Denker treten auch jetzt noch für die höhere erkenntnistheoretische Dignität der mathematischen vor der der sinnlichen Wahrnehmung zukommenden Evidenz ein. Der Positivismus dagegen schwört auf die unmittelbare Evidenz der Empfindungsinhalte, und Vaihinger erklärt sowohl die Flächen, Linien und Punkte der Geometrie wie alle Zahlen und alles Zählen, also auch alles Rechnen mit Zahlen, auf das doch Study die ganze Mathematik zurückführt, sogar bloß für Fiktionen. So aber besteht unter den Philosophen nicht einmal über die Einschätzung der verschiedenen Arten von Evidenz Übereinstimmung. Mithin sind die Urteile über diese im letzten Grunde subjektiv bestimmt und ergeben daher keinen allgemeingültigen Maßstab zur objektiven Feststellung dessen, was a priori für wirklich und wahr ausgegeben werden könnte. Dann aber führt auch von solchen abstrakten Spekulationen kein a priori eindeutig bestimmter Weg zum Gewinn eines absoluten Begriffs von der Wirklichkeit. Vielmehr kann es nur dabei bleiben, daß diese immer bloß a posteriori erfaßt und erkannt zu werden vermag, wie dies denn auch mit beständig steigendem Erfolge in allen konkreten Wissenschaften geschieht. Auf Grund von deren Erkenntnisleistungen aber gestaltet sich der allgemeine Begriff von der Wirklichkeit, der hinterher gleichwohl aus ihren Ergebnissen abstrahiert werden kann, notwendig so, daß

nichts in ihn hineingedeutet werden darf, was diesen widerspricht. Ihnen widerspricht jedoch, soweit es sich um ideelle Erkenntnisobjekte handelt, nicht zwar der Rationalismus, wohl aber, soweit die konkrete Wirklichkeit in der Welt in Frage kommt, deren sie abstrakt vergewaltigende Umdeutung zu bloßen Empfindungsinhalten des wahrnehmenden Subjekts.

5. Daß aber auch positiv die Erkenntnistheorie ein Abhängigsein von anderen Wissenschaften abzulehnen keinen Grund hat, läßt sich daran ermessen, daß sie ihr kräftigstes und geradezu durchschlagendes Argument gegen die Aufrechterhaltung der naiv realistischen Auffassung der Außenwelt gar nicht etwa einer selbständigen Selbstbesinnung, sondern einfach anderen Wissenschaften verdankt. Es ist das der von der Physiologie und der Physik erbrachte Nachweis, daß die qualitativen Bestimmtheiten der wahrgenommenen und wahrnehmbaren Dinge nicht diesen selbst objektiv zu eigen sind, sondern sich einer wissenschaftlichen Erkenntnis vielmehr als Reaktionsleistungen der durch äußere Reize erregten sensorischen Nerven des wahrnehmenden Subjekts darstellen. So setzt sich die durch die Sinneswahrnehmung vermittelte Erfahrung von den transsubjektiven Dingen aus jenem subjektiven Koeffizienten und aus den an sich nur quantitativ bestimmbaren Vorgängen zusammen, in denen die Dinge der Außenwelt mit dem Erfolge auf die sensorischen Nerven einwirken, daß sie deren qualitativ bestimmte Empfindungen auslösen. Das Ergebnis sind die Wahrnehmungsvorstellungen selbst, in denen sich uns die Außenwelt als aus farbigen, tönenden, schmeckenden, riechenden, warmen oder kalten, harten oder weichen, scharfen oder stumpfen Gegenständen bestehend präsentiert. Dieser Sachverhalt aber nötigt zu der Annahme, daß die Dinge der Außenwelt als solche nicht so beschaffen sind, wie sie uns als den sie wahrnehmenden Subjekten erscheinen, sondern daß wir in sie die qualitativen Bestimmtheiten unserer eignen Empfindung als ihre vermeintlich objektiven Eigenschaften unwillkürlich hineinlegen. Die erkenntnistheoretische Formel für diesen Sachverhalt ist die von Kant angegebene Unterscheidung zwischen den Dingen an sich und ihren Erscheinungen.

In der abstrakten Theorie nun ist es durchaus konsequent, die Dinge an sich mit Kant für überhaupt unerkennbar zu erklären. Soweit und sofern sie uns jedoch erscheinen, machen und gewinnen wir von ihnen unsere Erfahrungen, und in dieser mittelbaren Form sind sie uns immerhin relativ erkennbar. In beiden Beziehungen zugleich aber sind sie wirklich. Denn, wie schon oben gezeigt ist, kann ihre Wirklichkeit nicht mit dem Positivismus auf die subjektiven Empfindungsreflexe beschränkt werden, die durch die von ihnen ausgehenden Reize in uns ausgelöst werden. Wenn nun die Erkenntnistheorie von dem gewöhnlich in ihr vertretenen subjektiven Ausgangspunkt aus die Entstehung unseres Bildes von der Außenwelt gern so erklärt, daß wir die Inhalte unserer

Wahrnehmung und mehr oder weniger auch unseres Denkens als das primär wirkliche aus unserm Bewußtsein in eine gedachte transsubjektive Sphäre hinausprojizieren, so wird auch auf diese Weise doch immer nur die Wirklichkeit selbst in dem ihr heterogenen Material von Gedanken und abstrakten Begriffen reproduziert. Nicht aber kommt die wirkliche Welt durch subjektive Wahrnehmungs- und Denkleistungen überhaupt erst zustande. Denn so gewiß jeder von uns in die Welt erst hineingeboren ist, hat sie objektiv real immer schon bestanden, bevor es in ihr Menschen gab und einige von diesen darauf verfielen, sie nicht von ihrem objektiven Dasein aus, sondern aus der eignen subjektiven Selbstbesinnung theoretisch zu konstruieren.

Indem sich nun die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen den Dingen an sich und ihren Erscheinungen als eine theoretisch zutreffende Berichtigung des naiven Realismus darstellt, hat sie im Bereich des gesamten Erkennens den Wert, daß sie die Grenzen einer allein auf erfahrbare Größen zu beschränkenden wissenschaftlichen Erkenntnis festlegt. So aber ist sie ein negativ heuristischer oder regulativer Kanon zur kritischen Bestimmung alles Erkennens, das auf wissenschaftliche Gültigkeit Anspruch erhebt. Doch schließt sie insofern den realistischen Wirklichkeitsbegriff der innerhalb jener Grenzen sich bewegenden Wissenschaften nicht aus, sondern sichert gerade sein alleiniges Recht gegenüber allen dieselben Grenzen überschreitenden Annahmen einer lediglich spekulativen Metaphysik. Für den auf konkrete Erkenntnis gerichteten Betrieb der wissenschaftlichen Forschung selbst aber hat die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen den Dingen an sich und ihren Erscheinungen nicht etwa auch eine konstitutive Bedeutung. Denn in den Erscheinungen präsentieren sich stets zugleich die Dinge selbst, gerade sofern sie die Objekte einer möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis sind. Dies aber sind sie doch eben nur, soweit ihre Erscheinungen wahrgenommen oder sie selbst auf Grund irgend welcher Wahrnehmungen oder auch Zeugnisse mittelbar festgestellt werden können. Inwieweit sie jedoch, abgesehen von dieser ihrer Erkennbarkeit, auch sonst noch in anderen Beziehungen stehen, sind sie unerkennbar oder eben Dinge an sich, die als solche mit den Mitteln des strengen wissenschaftlichen Denkens nicht erreicht werden können.

So aber ist auch der Begriff des Dinges an sich nicht, wie Vaihinger will, eine eigentliche Fiktion, sondern wiederum bloß eine Semifiktion, sofern er durch Abstraktion von der Erscheinungsseite der Dinge konstruiert ist, um andererseits doch gerade deren objektiv reales und nicht nur subjektiv wahrnehmbares Dasein zu bezeichnen. Für die faktische Übung des konkreten Erkennens selbst jedoch fallen diese beiden nur in der abstrakten Theorie trennbaren Seiten eines Dinges stets zusammen und konstituieren insofern seine Wirklichkeit. In der Anerkennung dieses Sachverhalts besteht die konkret realistische Auffassung

der Außenwelt, sowie sie in jeder auf reale Erkenntnis und nicht auf abstrakte Begriffsbildung ausgehenden Wissenschaft vertreten wird. Andererseits ist alle vorwiegend mit abstraktem Begriffsmaterial arbeitende und auf die Bildung von letzten Allgemeinbegriffen hinstrebende Theorie, wie dies oben (S. 47) gerade auch von dem Positivismus gezeigt worden ist, stets in Gefahr, sich in begriffsrealistische Konstruktionen zu verlieren. Der naive Realismus aber, der ja auch immer, und zwar in noch viel weiterm Umfange, mit begriffsrealistischen Annahmen operiert, vermag als eine kritisch noch nicht geklärte Denkweise auch nicht zwischen diesen und den wirklichen Dingen zu unterscheiden. Doch ist der Wirklichkeitsbegriff selbst, über den er von Haus aus verfügt, materiell ganz derselbe, wie der des wissenschaftlichen Realismus. Nur extensiv beschränkt sich dieser auf das durch die Grenzen einer objektiv möglichen Erkenntnis abgesteckte Gebiet der wirklichen Dinge, Tatsachen und Personen, während jener es unkritisch bald hier bald dort überschreitet.

6. Endlich aber ist allerdings anzuerkennen, daß die auf Grund der Methode der Selbstbesinnung geübte Kritik des Erkennens in der Geschichte der Wissenschaft einen der hervorragendsten Fortschritte herbeigeführt hat, der jemals erreicht worden ist. Das ist durch Kants Nachweis von der Grund- und Haltlosigkeit aller rationalistischen Metaphysik geschehen. Seitdem aber für deren Mangel an einer stichhaltigen wissenschaftlichen Begründung allen zum wissenschaftlichen Denken befähigten Menschen einmal die Augen geöffnet sind, ist jenes Ergebnis der introspektiven Methode zu einem unverlierbaren Besitz der Wissenschaft geworden. Dessen Aufrechterhaltung jedoch ist keineswegs daran gebunden, daß auf die Dauer auch diese an sich vielmehr inadäquate Methode in der Erkenntnistheorie beibehalten werden müßte. Vielmehr bewährt sich auch hier wieder nur die Gültigkeit der von Vaihinger entdeckten Regel, daß semifiktive Annahmen einen zum Ziele führenden Umweg darstellen, der nach dessen Erreichung nicht mehr notwendig ist. Ein solcher Umweg hat einst auch in dem vorliegenden Falle beschritten werden müssen, um das Ziel einer sichern Grenzbestimmung des wissenschaftlichen Erkennens zu erreichen, da ein direkter Weg dazu nicht zuvor gefunden worden war. Nachdem jedoch jenes Ergebnis gewonnen und längst hinreichend gesichert ist, folgt aus Vaihingers Anweisungen, daß die auf dem Umwege zu ihm begangene Abweichung von dem geraden Weg rückgängig gemacht und nun dieser selbst eingeschlagen werde. Das aber ist möglich, wenn die Methode der Selbstbesinnung nicht zwar als Beobachtungsverfahren in der Psychologie, wohl aber als Direktive der Urteilsbildung in der Erkenntnistheorie aufgegeben und statt ihrer die Methode des Anschlusses an das objektivistische Verfahren aller anderen Wissenschaften zu der ihr gebührenden Geltung gebracht wird. Geschieht dies, so wird sich das philosophische Nachdenken auch nicht mehr in erster Linie auf das zur Psyche oder zum erkenntnistheoretischen

Subjekt abstrakt erweiterte Selbst, sondern auf die bereits kritisch bewährten objektiven Wissensergebnisse der übrigen Erkenntnisdisziplinen in vergleichender und zusammenfassender Absicht zu richten haben. Dogmatisiert man dagegen die Methode der Selbstbesinnung, so kann man eigentlich gar nicht den Konsequenzen entgehen, in die hinein sie der Positivismus mit unerbittlicher Folgerichtigkeit verfolgt hat. Daß gerade Vaihinger dies in rücksichtslosester Weise getan hat, ist aber insofern ein hoch anzuschlagendes Verdienst seiner wissenschaftlichen Energie, als nur dadurch, daß ein Extrem erreicht ist, auch die Bedingungen einzutreten pflegen, unter denen sich eine Reaktion gegen eine extravagante Gedankenbildung als notwendig herausstellt. Insofern aber hat gerade auch wieder Vaihinger selbst das Bedürfnis empfunden, den seinem eignen Positivismus unverkennbar anhaftenden Mängeln durch seinen Pragmatismus abzuhelfen. Und doch kann auf diesem Wege einer scheinbaren Ergänzung die Überwindung des Positivismus nicht gelingen. Das ergibt sich bereits aus den bisher von mir geltend gemachten Argumenten gegen die Leistungsfähigkeit des Pragmatismus zur Umdeutung des herkömmlichen Wahrheitsbegriffs, die sich weiterhin aber auch noch aus anderen Gründen als undurchführbar erweisen wird.

Kapitel 7.

Die Frage nach der Art der Wahrheit im Bereich der von Vaihinger so genannten praktischen Fiktionen: 1. Die Wahrheit im Bereich der künstlerischen Produktion.

1. Obgleich, wie Vaihinger gezeigt hat, zur Förderung der wissenschaftlichen Erkenntnis Gedankenbildungen von fiktiver Art in weitem Umfange vorkommen und notwendig sind, kann nach den Ergebnissen des 4. und des 5. Kapitels die Wahrheit, auf deren Ermittlung es in der Wissenschaft abgesehen wird, nicht als eine solche von pragmatistischem Gepräge bestimmt werden. Doch fragt es sich nun weiter, ob andererseits alles Denken von nicht wissenschaftlicher Art, soweit ihm aus irgendwelchen Gründen Wahrheitscharakter zuerkannt werden kann, als wahr in einem pragmatistischen Sinne in Anspruch zu nehmen ist. Außer theoretischen nimmt nämlich Vaihinger auch noch praktische Fiktionen an, zu deren Unterscheidung von jenen er den Namen Figment vorschlägt (S. 129), und rechnet zu ihnen vor allem die Denkgebilde von ästhetischer, ethischer und religiöser Art. Unterliegen jedoch schon die Umwege und Kunstgriffe des diskursiven Denkens in der Wissenschaft nach Vaihinger der Notwendigkeit, sich durch den Nachweis ihrer Zweckmäßigkeit justifizieren zu lassen, so muß dies erst recht von den praktischen Fiktionen gelten. Als den diesen zuzuordnenden direkten Zweck aber wird man in Vaihingers Sinne die „Erreichung eines

reicheren und volleren Empfindungslebens" zu bestimmen haben. In dem Maße also, in dem jene praktischen Fiktionen einen solchen Erfolg herbeizuführen geeignet sind, werden sie nach Vaihinger auch als Wahrheiten im pragmatistischen Sinne anerkannt werden müssen, mögen sie auch unter dem Gesichtspunkt seines positivistischen Wirklichkeitsbegriffes nichts anderes als Irrtümer sein und bleiben. Aber es fragt sich, ob oder wieweit jene pragmatistische Konstruktion einer zweiten Wahrheit in Beziehung gerade auf die von Vaihinger so genannten praktischen Fiktionen durchführbar und haltbar ist.

Zunächst ist es unleugbar, daß unter Vaihingers subjektivistischen Voraussetzungen die ästhetischen, ethischen und religiösen Gedankengebilde ebenso Fiktionen sind, wie die wissenschaftlichen Hypothesen, bevor ihre Verifikation an Wirklichkeitsbeobachtungen gelungen ist. Im Unterschiede von den Hypothesen aber sollen sie überhaupt nicht verifiziert, sondern durch den Nachweis ihrer etwaigen Zweckmäßigkeit nur justifiziert werden können. Nun haben Hypothesen, soweit sie verifiziert sind, jedenfalls den Sinn, in der Sphäre des Denkens[1]) ein adäquater Ausdruck für bestimmte Inhalte der Wahrnehmungswirklichkeit zu sein. Insofern also wird diese in ihnen gedanklich wiedergegeben. Dann aber haben sie auch nur die Bedeutung, daß irgendwelche Wirklichkeit durch sie *denkend reproduziert* wird. Mithin kann überhaupt das in der Bildung von Hypothesen verlaufende wissenschaftliche Denken als ein solches von *reproduktiver* Art und Tendenz bestimmt werden. Das in der Bildung von Fiktionen erfolgende Denken dagegen ist nicht ebenso nur von reproduktiver, sondern a parte potiori von *produktiver* Art. Insofern nämlich ist es nicht an die Auflage einer nachträglichen Bestätigung durch Beobachtungen gebunden, sondern, soweit es sich nicht durch die Verfolgung bestimmter Zwecke oder aus anderen Rücksichten selber bindet, von vornherein relativ frei.

Auf die Frage nun, ob auch schon die Kategorien, insbesondere die der Substantialität und der Kausalität, mit denen wir zunächst bereits im praktischen Denken des täglichen Lebens fortwährend arbeiten, wie Vaihinger will, überhaupt nichts weiter als Fiktionen seien, gehe ich wie auf andere Probleme gleicher Art nicht näher ein. Ihre Entscheidung hängt wesentlich davon ab, ob man zu der erkenntnistheoretischen Grundfrage nach der Wirklichkeit der Außenwelt einen realistischen oder einen immanenzphilosophischen Standpunkt einnimmt. So sind denn doch nur noch die von Vaihinger als praktische Fiktionen charakterisierten Gedankengebilde darauf hin zu untersuchen, ob und inwieweit sie wirklich als Wahrheiten in einem pragmatistischen Sinne deshalb angesprochen werden können, weil sie diesen Charakter dem etwaigen Nachweis einer ihnen zuzuschreibenden Zweckmäßigkeit verdanken.

---

[1]) Vgl. o. S. 2 Anm. 1.

2. Von unzweifelhaft fiktiver Art nun sind die Produkte eines künstlerischen Denkens, sowie sie vor allem in den Gebilden und Gestalten der Dichtung vorliegen. Allerdings sind diese nicht durchweg nur freie Erzeugnisse einer schöpferischen Phantasie, sondern in weitem Umfange sind ihre Stoffe der Wirklichkeit entnommen und erst hinterdrein poetisch gestaltet, stilisiert und idealisierend umgebildet. Soweit dies der Fall ist, können sie als in ähnlicher Weise semifiktiv charakterisiert werden, wie die gleichfalls den Kontakt mit der Wirklichkeit mehr oder weniger aufrechterhaltenden neglektiven Abstraktionen des wissenschaftlichen Denkens. Andererseits entfernt sich die Dichtung von der Wirklichkeit oft in einem solchen Maße, daß sie direkt unmögliche und zum Teil auch widerspruchsvolle Denkgebilde hervorbringt. Insofern stehen diese in Analogie mit den Kunstgriffen des wissenschaftlichen Denkens, die Vaihinger als eigentliche Fiktionen bestimmt hat. Nun hat die Kunst zweifellos den Effekt, in den für ihre Leistungen und Schöpfungen empfänglichen Gemütern eine Bereicherung oder sonstwie beschaffene Befriedigung des Gefühlslebens herbeizuführen oder, wie Vaihinger es auch einmal ausdrückt, „gewisse erhebende oder sonst wichtige Empfindungen in uns zu wecken" (S. 131). Es ist auch nicht zu leugnen, daß die Spekulation auf diesen Effekt einen starken Einschlag in der poetischen wie in jeder andern künstlerischen Produktion bildet. Andererseits gilt es mit Recht doch nicht als eine einwandfreie Leistung, sondern eigentlich als eine Erniedrigung der Kunst, wenn Dichter, Komponisten oder darstellende Künstler vor allem nur nach Effekten haschen und deren Bewirkung als den Zweck ihres künstlerischen Schaffens verfolgen. Dagegen geht ein echter Künstler, ohne im voraus vor allem auf den etwaigen Eindruck seiner Werke auf das große Publikum zu reflektieren, in erster Linie darauf aus, die ideellen Konzeptionen, die seine Seele erfüllen, in dem sinnenfälligen Material der Sprache, der Töne, der Farben usw. möglichst adäquat zum Ausdruck zu bringen.

Hier liegt gewissermaßen der umgekehrte Fall vor wie bei der wissenschaftlichen Erkenntnis. Denn während diese es darauf absieht, objektive Wirklichkeit in subjektiven Vorstellungen, Begriffen und Urteilen so treu wie möglich zu reproduzieren, strebt die Kunst danach, einem subjektiven Haben von imaginativer Beschaffenheit konkrete Gestalt zu verleihen und es in dieser möglichst vollkommen wiederzugeben. Je besser nun diese Aufgabe gelingt, um so wahrer wirkt die Kunstleistung, die zugleich freilich inhaltlich auch noch anderen, insbesondere ästhetischen Maßstäben der Beurteilung unterworfen ist. Hier also tritt uns eine Wahrheit entgegen, deren Bewährungsgrund an sich zugleich ideell und individuell ist und die daher ein anderer als der gestaltende Künstler selbst auch nur durch verständnisvolle Anempfindung und Einfühlung in dessen Subjektivität annähernd abzuschätzen vermag.

Anders beschaffen wieder ist die Wahrheit der nachbildenden Kunst

als die charakteristische Bestimmtheit des Urteils über den Grad der Ähnlichkeit eines Abbildes mit seinem Sujet. Hier liegen prinzipiell die Verhältnisse ebenso, wie wenn man ein durch Erkennen gewonnenes Wissen mit dessen Gegenständen zu vergleichen und die Treue zu kontrollieren in der Lage ist, mit der das wissenschaftliche Denken in seinen Ergebnissen den Objekten in ihrer Eigenart und in ihrem Zusammenhang miteinander gerecht geworden ist. Endlich aber dient die Kunst auch als Mittel zur Versinnlichung von ideellen Wahrheiten insbesondere ethischer und religiöser Art. Insofern aber handelt es sich streng genommen schon nicht mehr um reine Kunst, sondern um eine Anwendung von Kunst zu ihr an sich fremden Zwecken, also um ein Analogon zu der oben besprochenen Erscheinung einer Anwendung der Mathematik in der Physik und in anderen Wissenschaften.

Nur in diesem letzten Falle aber läßt sich ein teleologischer Pragmatismus von ähnlicher Beschaffenheit konstruieren, wie bei den Berechnungszwecken, die der Positivismus der Wissenschaft überhaupt unterstellt. Daher ist auch nur hier für Vaihingers Justifikationsschema ein gewisser Spielraum vorhanden, sofern der Nachweis einer Zweckmäßigkeit künstlerischer Darstellungsformen zur Veranschaulichung andersartiger Wahrheiten die Anwendung eines solchen Verfahrens rechtfertigen würde. Nun aber hängt die Wahrheit von moralischen Ideen, die in einer Fabel, oder von religiösen Gedanken, die in einer Parabel oder einer Allegorie versinnbildlicht werden, doch nicht etwa von dem zweckmäßigen Gebrauch einer solchen Darstellungsform ab. Sondern sie besteht ganz unabhängig von den künstlerischen Ausdrucksmitteln, durch die sie veranschaulicht wird, und ihr Wahrheitswert wird durch diese in keiner Weise vermehrt oder bereichert. Also verhält sich das, was in dem vorliegenden Falle als zweckmäßig erwiesen werden kann, zu der hier in Betracht kommenden Wahrheit durchaus indifferent. Dann aber kann diese auch nicht von pragmatistischer Art sein. Und noch viel weniger gilt dies von der Lebenswahrheit, die einem gut getroffenen Porträt zugesprochen zu werden pflegt, und von der Wahrheit der Treue, mit der ein Künstler seinen Konzeptionen und Ideen einen relativ adäquaten Ausdruck in dem von ihm gestalteten Anschauungsmaterial zu geben versteht. So aber fallen die ästhetischen Denkgebilde selbst überhaupt nicht unter den Begriff einer Wahrheit im pragmatistischen Sinne. Darum sind sie doch recht eigentlich Fiktionen, und zwar sogar in dem besondern Sinne, daß die künstlerische Produktion mehr oder weniger auch Mittel zur absichtlichen Täuschung anderer aufbietet. Doch liegt das Korrektiv dieses Verfahrens darin, daß jeder Kenner und Liebhaber der Kunst von dieser gar nichts anderes erwartet, als die Darbietung eines gerade auch durch Täuschung herbeigeführten ästhetischen Genusses. Aber wenn so auch wieder nur Vaihingers Theorie der entgegengesetzten Fehler zutrifft, so werden darum doch nicht die Täuschung und ihr Korre-

lat eines freiwilligen Sichtäuschenlassens zu irgendwelcher Wahrheit. Vielmehr bildet lediglich negativ ihr Eingestelltsein aufeinander nur kein Hindernis zur Auffassung der Wahrheit, die in verschiedenen Beziehungen auch im Bereich der Kunst von Bedeutung und Wichtigkeit ist, ohne doch als eine solche im pragmatistischen Sinne angesprochen werden zu können.

Kapitel 8.

Fortsetzung: 2. Die Wahrheit der ethischen Idealbegriffe.

1. Ethische Denkgebilde sind vor allem die hohen Ideale der Menschheit, die in den Begriffen Tugend, Gerechtigkeit, Heiligkeit, sittliche Vollkommenheit u. dgl. eine abstrakte Fassung gewonnen haben. Denn wenn es auch einem solchen abstrakten Ideal eigentümlich ist, von Menschen niemals anders als in sehr ungleichen Graden der Annäherung verwirklicht werden zu können, so entspricht ihm doch stets mehr oder weniger ein wenn auch noch so bescheidener Teil der Wirklichkeit. Wäre es anders, so würde überhaupt nichts da sein, von dem der gedachte Inhalt eines Ideals hätte abstrahiert und durch Abstraktion begrifflich festgelegt werden können. Wenn es beispielsweise nicht stets manche Richter gäbe, von denen mehr oder weniger Urteile allgemein als gerecht anerkannt wären, so würde das abstrakte Ideal der Gerechtigkeit auch niemals seinen charakteristischen Inhalt haben gewinnen können. Oder wenn dieser nichts weiter als ein völlig freies Phantasiegebilde wäre, so würde ihm auch kein einigermaßen nüchterner Mensch nachstreben und nacheifern. Dann aber wäre der ganze Gedanke der Gerechtigkeit auch gar nicht mehr ein Ideal.

Dasselbe trifft auf jede andere Tugend und sonstige relative Vollkommenheit zu. Alle solche ethische Ideale aber haben ihren Wert ganz nur in sich selbst und sind, wenn auch nicht jedes einzelne isoliert für sich, so doch im innern Zusammenhange miteinander ein Selbstzweck des sittlichen Strebens. Einen diesem überzuordnenden Fremdzweck dagegen, nach dem sich etwa die Zweckmäßigkeit der verschiedenen Ideale bestimmte, gibt es nicht. Insbesondere kann für einen solchen nicht etwa ein eudämonistisches letztes Ziel der Menschheit oder des einzelnen Menschen ausgegeben werden, so daß die zu erstrebende sittliche Vervollkommnung sich nur als ein Mittel zu dessen Erreichung darstellte. Vielmehr würde durch eine solche Konstruktion das sittliche Streben nicht nur seiner Reinheit, sondern geradezu seiner Eigenart beraubt werden. Dann aber sind auch die ethischen Idealbegriffe nicht etwa einer Justifikation durch den Nachweis ihrer Zweckmäßigkeit bedürftig oder auch nur fähig. Mithin können sie auch nicht dem Begriff einer im pragmatistischen Sinne zu verstehenden Wahrheit subsumiert werden.

Dasselbe gilt von dem Begriff der sittlichen Pflichterfüllung. Diese unterscheidet sich von dem Streben nach sittlichen Idealen dadurch, daß sie nicht auch nur ein fernes und stets bloß annähernd erreichbares Ziel verfolgt, sondern dem konkreten Entweder-Oder des Gehorsams oder des Ungehorsams gegen bestimmte Gebote eines im Gewissen lebendigen Sittengesetzes unterliegt. Dieses nun gebietet, wie Kant gezeigt hat, in schlechtweg kategorischer Form. Dadurch aber ist jede Einmischung von Zweckmäßigkeitsrücksichten in das sittliche Gehorchen a priori mit der Wirkung ausgeschlossen, daß sobald man solchen in ihrer Art eudämonistischen Motiven folgt, auch gar kein rein sittliches Wollen vorhanden ist. Setzt also der Begriff der sittlichen Pflicht, um überhaupt vollzogen zu werden, die innere Geltung eines unbedingt Gehorsam fordernden Sittengesetzes voraus, so scheidet hier schon bloß die Möglichkeit, zugleich auf irgend welche andere Zwecke zu reflektieren, völlig aus. Daher aber kann auch dem ethischen Pflichtbegriff nicht der Charakter einer Wahrheit im pragmatistischen Sinne zukommen.

Während Vaihinger den Begriff des Naturgesetzes für eine Fiktion erklärt, hat er sich über den des Sittengesetzes, aus dem der Begriff der sittlichen Pflicht deriviert, nicht ausgesprochen. Doch ist es in seinem Sinne ebenso selbstverständlich wie jenes zu den Fiktionen zu rechnen. In der Tat entspricht ihm direkt überhaupt nichts im Bereich der Wahrnehmungswirklichkeit. Im Gebiet der hinter dieser sich bergenden Tatsachenwirklichkeit dagegen erscheint die sittengesetzliche Bestimmtheit des sittlichen Handelns in demselben Maße als eine wenigstens mittelbar Realität bewirkende geistige Macht, in dem menschliche Taten das Ergebnis einer sittlichen Pflichterfüllung sind. Soweit nun solche Taten mehr oder weniger auch äußerlich in die Erscheinung treten, werden sie natürlich auch wahrnehmbar. In ihrer sittlichen Eigenart dagegen werden sie allerdings nur durch ein Denken erfaßt. Insofern ist die Tatsächlichkeit einer gelungenen Pflichterfüllung der konkrete Wirklichkeitsbestand, der den abstrakten Begriffen der Sittlichkeit und des sie bestimmenden Sittengesetzes zur realen Grundlage dient. So aber ist auch dieser Begriff keine eigentliche Fiktion, sondern nur eine Semifiktion. Denn er ist nur soweit fiktiv, wie das Sittengesetz nicht oder noch nicht erfüllt ist. Soweit es jedoch Gehorsam findet, ist es in dessen Leistungen auch zum Teil verwirklicht. Der abstrakte Überschuß aber, der über diese Verwirklichung hinaus in dem Begriff des Sittengesetzes enthalten ist, macht sich stets weiter geltend als die Forderung fernerer sittlicher Gehorsamsleistungen und rechnet insofern auf seine künftige Erfüllung. Sofern diese jedoch nach dem Zeugnis der gesamten Erfahrung auf dem Gebiete des sittlichen Lebens niemals vollkommen sein wird, ist das Sittengesetz den ethischen Idealen als ein ebenfalls ideales Denkgebilde gleichartig. Doch unterscheidet es sich von ihnen dadurch, daß es für seine unbedingt verbindlichen Gebote schlechtweg Gehorsam

WOLLEBOOK L... PACIFIC SCH... OF ...

fordert, während die ethischen Ideale vielmehr ein freies Streben auslösen, das sie als seine Zwecke setzt und verfolgt. Einer Justifikation aber durch den Nachweis einer seine eigne Tragweite überschreitenden Zweckmäßigkeit widersteht der Begriff des Sittengesetzes nicht weniger als der der ethischen Ideale. Denn sowie die Naturgesetze nicht etwa deshalb gelten, weil sie zweckmäßig, sondern weil sie an sich unverbrüchliche Regeln für den gesamten Naturverlauf sind, so hängt auch die unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes von seiner Eigenart als einer ideellen Norm ab, die sich aus autonomer Initiative als gültig setzt, ohne die Frage nach ihrer etwaigen Zweckmäßigkeit auch nur als möglich zuzulassen. So aber kann auch der Begriff des Sittengesetzes nicht für eine Wahrheit im pragmatistischen Sinne gehalten werden.

2. Zu den ethischen Denkgebilden von grundlegender Beschaffenheit könnte man schließlich auch noch den Begriff der Freiheit rechnen. In der Tat hat ihn Vaihinger in seinen Ausführungen über die praktischen Fiktionen relativ am eingehendsten besprochen und ihn insbesondere durch die Behauptung seiner Unentbehrlichkeit zur Begründung des Strafrechts als zweckmäßig zu justifizieren gesucht. Zunächst ist nun auch anzuerkennen, daß ohne einen irgendwie genauer zu bestimmenden Begriff von der sittlichen Freiheit als einer ganz persönlichen Initiative des wollenden Individuums die Ethik ihre Aufgabe, das sittliche Leben und Denken in seiner Eigenart zu erkennen, nicht wohl würde hinreichend bewältigen können. Doch ist, auch wenn man diese Ansicht hegt, die dem Begriff der Freiheit an sich eigentümliche Relativität gebührend in Anschlag zu bringen. Denn man ist in jedem Handeln zu dessen Ausführung frei immer nur in demselben Maße, in dem man eben dadurch an der Vollbringung eines andern, insbesondere des ihm gerade entgegengesetzten Handelns verhindert, also unfrei ist oder wird. Ist man also irgendwie frei oder nicht verhindert zum Tun des Guten, so ist man in demselben Umfang zugleich unfrei zum Tun des diesem entgegengesetzten Bösen oder frei von einer Nötigung zu diesem, und umgekehrt. Nicht anders verhält es sich mit dem Gefühl von irgend welcher Freiheit. Ist man frei von Sorgen, so empfindet man diesen Zustand, so lange wie er andauert, mit Befriedigung als ein inneres Freisein, während sich, wenn man von Sorgen gedrückt wird, darin eine innere Unfreiheit darstellt, durch die man verhindert ist, jenen erwünschten Zustand gleichzeitig zu erleben. Über diese in den Erfahrungen des wirklichen Lebens überall feststellbare Reziprozität und Korrelation zwischen Freiheit und Unfreiheit setzt sich nun in sorglosester Weise der vielmehr in einem absoluten Sinne ausgeprägte abstrakt indeterministische Freiheitsbegriff hinweg, der als ein Erbe der alten griechischen Philosophie noch immer nicht bloß in der Theologie sogar vorherrscht, sondern auch in der Philosophie seine mehr oder weniger konsequenten Vertreter hat.

Auch Vaihinger versteht unter der Freiheit, die er meint, dieses sogenannte liberum arbitrium indifferentiae. Allerdings erklärt er auch diesen Begriff nur für eine unmögliche und widerspruchsvolle Fiktion. Gerade insofern aber sucht er ihn als zweckmäßig oder als eine Wahrheit im pragmatistischen Sinne zu erweisen. Materiell nun ist er mit jener Beurteilung auch durchaus im Recht. Denn der Begriff einer absoluten Freiheit, vermöge deren man in jedem Moment seines Lebens beliebig etwas bestimmtes oder auch gerade dessen Gegenteil soll wollen und wohl gar die freie Wahl zwischen den verschiedenen Motiven seines eignen Wollens soll haben können, ist eine in jeder Hinsicht unhaltbare Annahme. Sie beruht auf der schon von Schopenhauer gerügten Mißdeutung der allerdings in gewissem Umfang stets vorhandenen Freiheit zum Handeln als einer überhaupt bestimmungslosen Freiheit, die bereits dem diesem zu Grunde liegenden Wollen zukommen soll. Sie verwechselt ferner das allerdings alles bewußte Wollen begleitende Denken, in dem man dessen vermutliche Leistungen sich proleptisch vergegenwärtigt, mit diesem noch gar nicht durch die Tat als leistungsfähig erprobten Wollen. Endlich verwechselt sie die auf Grund der wirksamen Motive des Wollens erfolgende Wahl von bestimmten Zwecken und die wesentlich von Erwägungen des Denkens abhängige Wahl der dazu zweckmäßigen Mittel mit einer niemals eintretenden, also bloß ganz vermeintlichen Wahl unter den Motiven des Wollens selbst.

Nun pflegt man zwar zur Empfehlung des absoluten Freiheitsbegriffs immer wieder geltend zu machen, daß, wenn eine ihm entsprechende Freiheit des Wollens nicht als vorhanden angenommen würde, man für seine Handlungen auch weder moralisch verantwortlich gemacht werden noch sich selbst sittlich verantwortlich wissen könne. Aber wenn andere Menschen uns zur Verantwortung ziehen, so tun sie dies, weil sie aus irgend welchen rechtlichen oder moralischen oder auch bloß individuellen Gründen wünschen, daß unser Wollen nicht die Zwecke gesetzt, verfolgt und erreicht haben möchte, die sie von uns aus jenen Gründen hatten erstrebt und verwirklicht sehen wollen. So rechnen sie es uns als Verschulden zu, daß unser tatsächliches Handeln absichtlich oder auch nur fahrlässig nicht den Erwartungen entsprochen hat, die sie mit Recht oder auch mit Unrecht hegen zu dürfen meinten. Lediglich nach diesem Urteil und nach den es etwa begründenden objektiven Normen bestimmen sich auch die Gegenwirkungen der Strafe oder der sonstigen Vergeltungsmaßnahmen, die die anderen Menschen entweder legitim als berufene Hüter des Rechts, der Ordnung und der Moral oder auch willkürlich als zufällige Inhaber einer tatsächlichen Gewalt oder einfach als sich persönlich gegen uns zur Geltung bringende Mitmenschen üben. Wenn nun dabei auf eine vermeintliche absolute Freiheit unserer zuvorigen Entscheidung als auf den Rechtfertigungs-

grund für eine uns zugefügte Vergeltung reflektiert wird, so ist dies doch nur eine nachträgliche abstrakte Konstruktion, die ohne Rücksicht auf die tatsächlich alles absichtliche Handeln bestimmenden sei es guten oder bösen oder sittlich indifferenten Motive des Wollens schon im Altertum erdacht worden ist und sich seitdem mit zäher Beharrlichkeit erhalten hat.

Aber auch wenn wir selbst uns für unser Tun entweder anderen verantwortlich wissen oder uns vor unserm Gewissen verantwortlich machen und uns eine persönliche Schuld daran zurechnen, verhält es sich nicht anders. Denn in dem Moment, in dem wir, wenn auch vielleicht unter bereits vorhandenen Gewissensbedenken, eine sittlich mißbilligenswerte Tat begingen, wirkten die zu ihr bestimmenden Motive stärker auf die zwecksetzende Betätigung des Wollens ein, als die etwa auch schon wirksamen Motive entgegengesetzter Art. So kam die Tat durch das Übergewicht jener über diese Motive zustande. Nach vollbrachter Tat jedoch stellte sich die Reue oder traten mehr oder weniger heftige Gewissensbisse ein. In diesen Erscheinungen aber liegt eine charakteristische Verschiebung des Stärkeverhältnisses vor, in dem die Empfänglichkeit des Individuums auf entgegengesetzte Anregungen zum Handeln reagiert. Während nämlich vor der Tat die Empfänglichkeit ausschließlich oder vorwiegend für die zu ihr lockenden Reize aufgeschlossen war, erschlafft diese Disposition zu wollen nach vollbrachter Tat überhaupt, da das ihr entsprungene Begehren oder Streben wenigstens für einige Zeit gesättigt worden ist. Zugleich jedoch gewinnen andererseits auf die individuelle Empfänglichkeit die bisher nicht zur entscheidenden Geltung gelangten entgegengesetzten Antriebe einen um so größern Einfluß, so daß das nunmehr durch sie sehr energisch bestimmte Wollen gerade die zuvor nicht erstrebte Tathandlung als Zweck setzen würde, wenn es noch möglich wäre. Dies aber ist nicht mehr der Fall, da die der neuen Motivation entsprechende Tat eben nicht geschehen, sondern statt ihrer vielmehr ihr Gegenteil gerade durch das zuvorige Wollen desselben Individuums verwirklicht worden ist, in dem nun nachträglich eine ganz andere Willensrichtung eintritt.

Wie nun ein von aufrichtiger Reue erfüllter Mensch unter diesem Zwiespalt innerlich leidet und welche Folgen aus ihr hervorgehen können und sollten, braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Jedenfalls aber ist er durch die Erfahrung seines bösen Gewissens, besonders wenn er die begangene Tat in keiner Weise mehr wieder gut machen kann, zur Zeit wenigstens völlig beherrscht. Und unter diesem Seelendruck nun kann er es sich allerdings nicht anders vorstellen, als daß er auch schon vor der Tat so hätte handeln können und geradezu müssen, wie er nach ihr von dem freilich nicht mehr erfüllbaren Wunsche beseelt ist, daß er so gehandelt haben möchte. So projiziert man nach der begangenen Missetat die neuen, aber auf diese selbst nicht mehr rückwirkungsfähi-

gen Motive in die Zeit vor ihr und stellt sie durch eine solche Antedatierung den damals die Entscheidung herbeiführenden Motiven formal gleich. Sich selbst aber traut man zu, daß, wenn man nur gewollt hätte, man auch schon den neuen statt den alten Motiven hätte folgen können. Ja man begeht das Hysteron-Proteron zu meinen, man hätte zuvor schon zwischen seinen verschiedenen Motiven ebenso wählen können, wie man unter verschiedenen möglichen Mitteln zu demselben Zweck allerdings das zweckmäßigste oder auch das bequemste aussuchen kann. Diese relative und sekundäre Freiheit der Wahl also, die jedermann aus vielfacher Erfahrung bekannt ist, überträgt man auf jenen vermeintlichen Seelenzustand vor dem Entschluß zu einer mißbilligenswerten Handlung, indem man ihn zu einem gleichfalls freien Wählen umdeutet. So aber gelangt man zu der schlechterdings irrigen Vorstellung, als ob man vermöge einer absoluten Willensfreiheit bereits zwischen den verschiedenen Motiven des eignen Wollens eine freie Wahl treffen könne. Doch ist diese Annahme weiter nichts als eine jeder Einsicht in den wirklichen Ablauf eines Willensprozesses entbehrende Begriffsphantasie, die sich insofern lediglich als eine freie Fiktion ohne irgend einen auch nur semifiktiven Einschlag darstellt.

3. Vaihinger aber meint gerade auch diese Fiktion durch den Nachweis ihrer Zweckmäßigkeit justifizieren und so als eine Wahrheit im pragmatistischen Sinne behaupten zu können. Er nimmt nämlich an, daß nur auf dieser „Grundlage höhere Kultur und Sittlichkeit möglich" (S. 60) und daß ohne sie „eine Strafe für etwas Getanes undenkbar vom sittlichen Standpunkt aus" sei (S. 59). Daß allerdings alle Vergeltungs- und Sühnetheorien auf der Fiktion jener absoluten Willensfreiheit beruhen, ist zutreffend. Aber es fragt sich, ob gerade die Idee der adäquaten Vergeltung einen besonders hohen Standpunkt der Sittlichkeit zum Ausdruck bringt. Der Sittlichkeit im christlichen Sinne wenigstens ist von Jesus ein ganz anderes Ideal als regulative Norm hinterlassen worden (vgl. Matth. 5, 38 ff. 43 ff.). Auch trifft es nicht durchweg zu, daß, wie Vaihinger meint, ohne die praktische Voraussetzung einer fiktiven Wahlfreiheit die Strafe „nur eine Vorsichtsmaßregel" sei, „um die anderen vor dem Verbrechen zu schützen" (S. 59). Wohl ist sie auch dieses, obschon der Vollzug einer Strafe praktisch sehr viel weniger Menschen vor der Übertretung der Gesetze zurückhält, als die auf ihre große Mehrzahl bereits wirksame Androhung von Strafen. Deren Vollstreckung aber ist vor allem deshalb notwendig, um jedem durch drastische Beispiele vor Augen zu führen, daß der in den Gesetzen zum Ausdruck gebrachte gebietende und verbietende autoritative Wille ernst gemeint und eine starke Macht ist, die von den Einzelnen mit voller Strenge Gehorsam fordert und ihn zu erzwingen gewillt ist, wenn er nicht freiwillig geleistet wird.

Trotz der bisherigen Vorherrschaft der Vergeltungstheorien ist frei-

lich der herkömmliche öffentliche Strafbetrieb ein recht inadäquates und im einzelnen überdies ganz willkürlich bestimmtes Gegenmittel gegen Ungehorsam, Zuchtlosigkeit, Verwilderung und ihre verbrecherischen Folgen. Aber als eine in der Regel sehr harte Vergeltung übt er seine Wirkung in erster Linie auf die bestraften Personen selbst aus. Denn eine vollstreckte Strafe wirkt stets irgendwie motiverregend auf das fernere Wollen des durch sie betroffenen Individuums. So aber stellt sich das Strafrecht als eine sehr einflußreiche Macht dar, die, wenn und soweit ihre Ausübung wirklich zweckmäßig gestaltet ist, auch sehr wohl geeignet sein kann, auf die ihm anheimfallenden Personen erziehlich einzuwirken. Erziehlich wirkt es jedoch nicht nur auf die Bestraften, bei denen dieses Ergebnis vielmehr in hohem Grade zweifelhaft ist, sondern durch seine Strafdrohungen wenn auch nur mittelbar, so doch um so erfolgreicher auf die übrigen ein, in denen auf solche Weise starke Motive zur Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften ausgelöst werden. Dieser Erfolg aber, der im Großen und Ganzen der allgemeinen Sittengeschichte in nicht geringem Maße anschaulich hervortritt, dient sehr viel treffender zur sittlichen Begründung eines öffentlichen Rechtes zur Strafverfügung, als die in ihrer sittlichen Qualität immerhin fragwürdige Idee der Vergeltung.

Ungleich wirksamer zur Bildung von Moralität als die strafrechtliche ist die pädagogische Handhabung der Strafe als eines unentbehrlichen Mittels zur Erziehung der heranwachsenden Jugend. Hier ist denn auch in enger Verbindung mit anderen Erziehungsmitteln die Leistungsfähigkeit der erzieherischen Strafübung zur Erregung von entsprechenden Motiven des kindlichen Wollens sehr viel deutlicher erkennbar. Denn in der Erziehung kommt es darauf an, die individuelle Empfänglichkeit der Kinder negativ durch Einschränkungen, positiv durch Anregungen und weises Gewährenlassen da, wo die natürliche Entwicklung ganz von selbst in günstige Bahnen einlenkt, sich mit Willenseinflüssen und Vorstellungsstoffen sättigen zu lassen, von denen eine versittlichende Wirkung zu erwarten ist. Denn aus solchen den Kindern von außen zugeführten Lebensinhalten fließen ihnen in mannigfaltigster Fülle die Reize zu, die auf ihre Empfänglichkeit immer auch motiverregend einwirken und so ihre Zwecksetzungen und ihre Charakterentwicklung mittelbar bestimmen. In diesem Zusammenhange hat nun auch die Strafe als ein äußerliches Mittel zur Hemmung von Ausschreitungen des natürlichen Trieblebens und Temperaments ihre hervorragende sittigende Bedeutung, indem gerade auch sie auf die künftigen Zwecksetzungen des Kindes motiverregend einwirkt. Deshalb muß sie in ihrer Anwendung aber auch dessen individuellem Bedürfnis, gelegentlich in seine Schranken zurückgewiesen zu werden, nach Möglichkeit angepaßt werden, um nicht als ein gedankenlos summarisches Verfahren vielmehr verstockend zu wirken. Wie unvollkommen jedoch, besonders in unsern öffentlichen

Schulen, die erzieherischen Darbietungen und die kindliche Empfänglichkeit für sie aufeinander eingestellt und abgestimmt sein mögen, so ist doch gerade auch auf diesem Gebiete aller Erfolg durchaus bestimmt durch das Gesetz der Motivation des gesamten zwecksetzenden Wollens. Denn nur soweit sich Erzieher und Zöglinge Motivreize gebend und empfangend gegenüberstehen, kann überhaupt ein Erziehungserfolg erwartet und erstrebt werden. Gäbe es jedoch eine absolute Willensfreiheit, so wäre eine Stetigkeit des erzieherischen Einflusses auf andere überhaupt nicht möglich, da, wer eine solche Freiheit besäße, ein zu jeder Zeit schlechtweg unberechenbares Subjekt wäre, das sich jeder erziehlichen Behandlung einfach entziehen würde.

Andererseits erklärt sich auf dem Gebiet der öffentlichen Rechtspflege im Unterschied von dem der Erziehung der dort in hohem Grade festzustellende moralische Mißerfolg der Strafübung gerade auch aus der besonders großen Schwierigkeit, bei der Zumessung der in den staatlichen Gesetzen vorgesehenen Arten von Strafe zu individualisieren, ohne daß der Schein einer ungerechten Begünstigung oder Benachteiligung der einzelnen straffälligen Subjekte erweckt wird. Gleichwohl wird ein Richter, wenn er sich darüber klar ist, daß er durch seine Strafen verhängende Tätigkeit unmittelbar auf die Bestraften und mittelbar auf viele andere, die sich durch solche Strafbeispiele von schwereren Gesetzesübertretungen zurückhalten lassen, vor allem auch immer motiverregend einwirkt, mit sehr viel besser begründeter Überzeugung von der moralischen Wichtigkeit seiner Strafurteile das ihm übertragene Vertrauensamt versehen können, als wenn er dieses unter dem abstrakten und mechanischen Gesichtspunkt der Vergeltungs- und Sühnetheorien üben wollte. So aber bedarf er auch gar nicht der von Vaihinger in dieser Hinsicht für unentbehrlich erklärten Fiktion einer absoluten Willensfreiheit. Ebenso wenig bedarf ihrer der sittlich strebende Mensch, indem er sich für eine gute statt für eine böse Zwecksetzung entscheidet. Denn soweit er das Gute nicht bereits aus einem durch Übung erworbenen sittlichen Können heraus zu tun vermag, sondern erst einen ihm schwer fallenden Entschluß dazu aufbringen muß, ist auch dieser stets motiviert, indem er unter dem Eindruck eines sich innerlich aufdrängenden sittlichen Sollens gefaßt wird. Dieser Bestimmungsgrund des Wollens aber geht materiell aus der bisherigen moralischen Bildung des Charakters hervor und setzt sich im günstigen Falle gegen andere Motive durch, die in der Hauptsache darin bestehen, daß das natürliche Begehren von außen her durch entsprechende Reize gelockt wird.

Wird das Wollen dagegen wider die bessere Überzeugung des Gewissens vielmehr von solchen Motiven des Begehrens bestimmt, so werden dem Menschen die ihn wegen seiner sittlichen Schwäche strafenden Gewissensmotive nachträglich um so heftiger innerlich zusetzen und ihm zur Mahnung werden, daß er in Zukunft seine ganze sittliche Energie

aufbiete, um möglichst nicht wieder der Nachgiebigkeit gegen jene widersittlichen Antriebe zu erliegen. So entsteht im Wiederholungsfalle zwar ein innerer Kampf zwischen den beiden entgegengesetzten Motiven oder Motivgruppen als zwei gleichzeitig die Seele bewegenden lebendigen Strebungen. Ein innerer Kampf aber ist keine Wahl, auch wenn er sich einer naiven Reflexion nach der Analogie einer Wahl von Zwecken und von zweckmäßigsten Mitteln als eine solche darstellen mag, sondern ein angestrengtes Ringen, in dem die Motive zum Guten aufstreben, um den Einfluß der ihnen entgegenwirkenden Motive zu brechen. Siegen diese jedoch, so geschieht es nicht auch deshalb, weil das natürliche Begehren, das sie beseelt, sich anstrengen müßte, um sich durchzusetzen, sondern weil die diesem entgegenstehende sittliche Energie nicht die genügende Anstrengung aufbringt, um ihrerseits obzusiegen. Einem solchen Ausfall der Entscheidung aber folgt das beschämende Gefühl, der eignen Schwäche als einer unstatthaften Nachgiebigkeit gegen die das Begehren lockenden Reize unterlegen zu sein, während der Sieg der sittlichen Motive, je mehr Anstrengung er gekostet hat, um so sicherer auch das erhebende Gefühl von der eignen Kraft nach sich zieht, die ihn errungen hat. Dieses ist nun zwar insofern ein Freiheitsgefühl, als es in der Freude an dem errungenen Erfolge das unmittelbare Bewußtsein einer durch eigne Anstrengung gelungenen Befreiung von dem Einfluß der Motive des natürlichen Begehrens in sich einschließt. Doch ist auch dies nur eine relative Freiheit, also etwas anderes als die vermeintliche absolute Freiheit des liberum arbitrium indifferentiae.

So läßt sich auf Grund einer psychologischen Analyse der Vorgänge, in denen das individuelle Wollen von Zwecken zustande kommt und sich abspielt, eine eindeutig deterministische Auffassung dieser Erscheinungen durchführen und auch in Beziehung auf die Verhältnisse der öffentlichen Rechtspflege als in hohem Grade leistungsfähig vertreten, ohne daß es notwendig wäre, in deren Interesse die Fiktion der Willensfreiheit als ein unentbehrliches Mittel zum Zweck aufzubieten. Also nur darin hat Vaihinger recht, daß die Annahme einer Wahlfreiheit des Wollens weiter nichts als eine Fiktion ist. Als solche jedoch ist sie weder zweckmäßig, um insofern justifiziert werden zu können, noch hat sie einen andern Grund, als daß sie einfach bloß auf mehreren Verwechselungen beruht, die durch eine genauere Prüfung der wirklichen Vorgänge des lebendigen Wollens haben aufgedeckt werden können. Doch hat diese Fiktion ebenso wenig einen Erkenntniswert, wie ihr mit zureichendem Grunde ein praktischer Wert zugestanden werden kann. Vielmehr ist sie schlechthin ein Irrtum ohne jeden nachweisbaren Nutzen. Geradezu schädlich aber ist sie als ein Hindernis sowohl der richtigen Einsicht, daß durchweg nur Motive, die uns innerlich treiben, das aus ihnen oder aus ihrem Widerstreit sich ergebende sittliche oder unsittliche Wollen bestimmen, wie auch der praktischen Folgerungen, die aus dieser Einsicht in der Erzie-

hung, im Rechtsleben und zur Bildung einer in sich geschlossenen Weltanschauung zu ziehen sind.

Kapitel 9.

Fortsetzung: 3. Die Wahrheit im Bereich der religiösen Vorstellungen[1]).

1. Für die religiösen Vorstellungen und Urteile ist es charakteristisch, über den Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit hinaus in das Gebiet des Übersinnlichen und Überweltlichen überzugreifen. Deshalb aber fehlt jede auch nur mittelbare Möglichkeit, sie durch die Sinnesempfindungen der menschlichen Erfahrung zu bestätigen oder auch nur zu kontrollieren. Kann aber das, was an ihnen transzendent ist, überhaupt nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden, so fallen sie zunächst unter diesem Gesichtspunkt unter Vaihingers Begriff der Fiktionen.

Andererseits sind die gesamten Denk- und Darstellungsmittel, mit denen der religiöse Mensch seine Anschauungen von überweltlichen Größen und Beziehungen zum Ausdruck bringt, durchweg von menschlicher und irdischer Art. Mögen die Begriffe von diesen Objekten des religiösen Denkens abstrakt metaphysisch auch noch so sehr gesteigert werden können, so stammen doch die konkreten Grundlagen, die auch ihnen niemals fehlen, nicht etwa aus einem Jenseits, sondern ihre Modelle sind ausnahmslos sei es direkt oder mittelbar der Welt unserer irdischen Erfahrung entlehnt. So aber liegt hier die paradoxe Erscheinung vor, daß ein transzendentes Sein und Wesen nicht mit ihm homogenen, also selbst transzendenten Mitteln des Denkens und der Sprache zum Ausdruck gebracht wird, sondern einen solchen nur in unserm allein aus menschlicher Erfahrung gespeisten Denken und in einer von Menschen hervorgebrachten und unter ihnen verständlichen Sprache finden kann. Dann ist jedoch der sprachliche und gedankliche Ausdruck der religiösen Vorstellungen deren transzendentem Inhalt niemals adäquat, sondern er kann diesen nur andeutungsweise in Vergleichen, Bildern und Symbo-

[1]) Zu den folgenden Ausführungen vergleiche man die Schrift von Paul Spickerbaum, Das Vaihingersche Als ob und die Methode der Formensprache in Religion und Theologie (Bausteine zu einer Philosophie des Als ob. München 1922), die mir erst nach Abschluß meiner Arbeit bekannt geworden ist, aber sich teilweise mit meiner weiterhin vorgetragenen Auffassung berührt. Im engern Anschluß an Vaihingers Terminologie hebt der katholische Verfasser dieser Schrift mehr die fiktiven Elemente der religiösen Bildersprache und Symbolik hervor, als ich es getan habe. Damit wird er Vaihinger vielleicht mehr gerecht als ich. Aber mir kommt es auch gar nicht auf eine umfassendere Anwendung der Vaihingerschen Klassifikationen auf die theologischen Objekte selbst, sondern auf eine möglichst tiefgreifende prinzipielle Auseinandersetzung mit Vaihinger an.

len bezeichnen, die an sich etwas völlig anderes als jener, aber gleichwohl geeignet sind, ihn in irgendwelchen Beziehungen vorstellbar und mitteilbar zu machen. Dieses Verhältnis nun kann passender Weise mehr oder weniger auch durch Sätze wiedergegeben werden, die mit den Partikeln „als ob" oder „wie wenn" eingeführt werden, und tatsächlich spielen diese Ausdrucksformen im religiösen Denken selbst eine sehr erhebliche, obschon bisher noch keineswegs hinreichend beachtete Rolle. Vaihinger aber nimmt dieselben Partikeln als die eigentlichen sprachlichen Äquivalente eines an sich fiktiven Denkens in Anspruch. Hat er damit recht, so würde sich auch insofern der fiktive Charakter der religiösen Gedanken, auf die dies zutrifft, ohne weiteres ergeben. Soweit sich dagegen in ihnen zugleich auch Beziehungen von nicht fiktiver Art herausstellen sollten, wird eine Als-ob-Betrachtung nicht als vollziehbar erscheinen, also einer solchen jedenfalls nicht die gesamte religiöse Gedankenwelt unterliegen. Für pragmatische Wahrheiten jedoch würden die religiösen Denkgebilde nur dann gehalten werden können, wenn sie sich zwanglos Vaihingers teleologischem Schema einordnen lassen sollten, indem sie die Justifikationsprobe auf ihre Zweckmäßigkeit bestünden.

2. Alle religiösen Anschauungen, Gedanken, Begriffe und Urteile sind das Ergebnis einer Synthese und bestehen als solches aus zwei von einander grundverschiedenen Elementen. Das eine ist ein Mehr oder weniger von weltlichem Dasein oder Wissen oder Erfahren oder Fühlen. Es kann dies etwas ganz einzelnes, wie das religiöse Individuum selbst mit seinen persönlichen Interessen, es kann aber auch die ganze Welt sein mit allem, was in sie hineingehört. Denn auf Quantität kommt es in der Religion überhaupt nicht an. Qualitativ dagegen gilt ihr alles gleichermaßen als Welt, was nicht Gott oder Gottes Geist ist. Der Gedanke von Gott aber ist das andere Element in der synthetischen Gedankenbildung der Religion. Nur dadurch daß dieser Gedanke zu irgendwelchem weltlichen Wissen und seinen Inhalten hinzugedacht wird, kommt ein religiöses Denkgebilde zustande. In einem solchen aber setzt man irgend etwas weltliches, sei es sich selbst oder etwas, was man subjektiv erlebt oder erfahren hat, oder etwas, wovon man bloß objektiv weiß, in Beziehung zu Gott. So kombiniert man sein Weltbewußtsein, wiederum einschließlich des eignen Selbstbewußtseins, mit seinem Gottesbewußtsein. Oder man deutet[1]) die Welt oder bestimmte Teilinhalte von ihr, die insbesondere das persönliche Interesse des einzelnen religiösen Menschen fesseln, aus Gott oder, wie Spinoza es genannt hat, sub specie aeternitatis. Bei dieser religiösen Weltdeutung nun bleiben deren weltliche Deutungssubstrate in ihrem eigentümlichen Wesen und Bestande materiell unverändert. Formal aber werden sie einer höhern Be-

[1]) Über die religiöse Gedankenbildung als Deutung der Welt aus dem Gottesgedanken habe ich eingehender gehandelt in meiner Abhandlung über Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation. Ztschr. f. Theol. u. Kirche. 1902. S. 226 ff.

trachtung unterzogen, indem sie unter verschiedenen Gesichtspunkten entweder genetisch oder moralisch oder teleologisch auf Gott bezogen und zwar durchweg ihm untergeordnet werden. Die Auswahl unter ihnen und die jeweilige Art ihrer Beziehung auf Gott ergibt dann die verschiedenen religiösen Vorstellungen selbst.

Nach diesen Darlegungen ist der Gedanke von Gott nicht etwa bloß eine religiöse Vorstellung wie alle übrigen, sondern er ist das konstante transzendente Element neben den wechselnden weltlichen Elementen, die erst in der Verbindung mit ihm einen bestimmten religiösen Gedanken ergeben. Eine konkrete Anschauung von Gott freilich hat der religiöse Mensch allein in solchen lebendigen Beziehungen irgendwelches weltlichen Seins auf ihn. Wie immer er ihn aber in diesen anschauen, fassen und begreifen mag, so ist dies doch stets eine bildliche oder symbolische Vergegenwärtigung seines Seins und seines Wesens. Dennoch gilt der in solchen bildlichen Anschauungen vorgestellte Gott dem religiösen Denken nicht etwa auch nur für ein Bild von etwas anderm, sondern für eine transzendente Realität, die aller sonstigen Wirklichkeit innerhalb und außerhalb der uns bekannten Welt so sehr überlegen ist, daß diese ihm nur als irgendwie ableitbar aus Gott erscheint. Denn es gibt keine lebendige und leistungsfähige Religion, die nicht vor allem Gott selbst, so unsichtbar, unerreichbar und unerforschlich er an sich auch gedacht werden mag, als real wirklich und wirksam anerkennte. Daher hat Scholz durchaus mit Recht immer wieder aufs nachdrücklichste betont, daß die Annahme des Daseins Gottes die Grundvoraussetzung aller Religion und religiösen Gedankenbildung überhaupt sei. Also der Glaube, daß Gott sei und als Gott gerade auch in der Welt wirksam sei, ist für das religiöse Denken die Grundbedingung seines gesamten Vollzuges, die als solche in dessen ganzem Bereich schlechthin von axiomatischer Bedeutung ist. Dagegen *wie* Gott als seiend und wirksam zu denken ist, darüber sind dem Menschen stets nur bildliche Vorstellungen erreichbar, in denen Gott nicht, sowie er an sich ist, sondern immer nur mittelbar durch ein menschliches Denken erfaßt wird.

Doch gewinnt und behauptet der religiöse Gottesgedanke seine konkrete und anschauliche Fülle immer gerade nur in solchen bildlichen Vorstellungen. In dieser sei es anthropomorphen oder physiomorphen Form denkt ihn jeder Gottesverehrer, indem er ihn vor allem doch als real seiend und wirksam anerkennt. Eine Sonderung zwischen dem Daß und dem Wie seines Gottes dagegen liegt dem religiösen Denken ursprünglich völlig fern. Dies ist der Standpunkt der naiven Frömmigkeit, und es gibt keine lebendige Frömmigkeit, die insofern nicht durchaus naiv wäre. Erst die religionsphilosophische Reflexion nimmt jene abstrakte Trennung des Daß und des Wie in der theoretischen Einsicht vor, daß im religiösen Denken nun einmal ein disparates Verhältnis zwischen seinem transzendenten Objekt und allen für dieses nur irgend möglichen subjektiven Auffassungsmitteln des Menschen besteht. Eben

dieser Tatbestand aber nötigt zu der abstrakten Scheidung zwischen dem transzendenten Gott, der als solcher für jedes menschliche, also auch für das religiöse Denken schlechthin amorph ist, und den menschlichen Vorstellungen von Gott, in denen er doch stets nur in irgendwie verweltlichter Gestalt angeschaut wird. Darin nun, daß beides trotz dieser der theoretischen Betrachtung klar ersichtlichen Unterschiedlichkeit im religiösen Denken ohne weiteres identifiziert wird, besteht dessen Grundvoraussetzung. Darin besteht zugleich aber auch die ganze Problematik der Religion für ein theoretisches Denken, das, geschult an ausschließlich weltlichen Erkenntnisaufgaben, den in ihr sich vollziehenden Übergang in eine überweltliche Sphäre als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος empfindet und über diesen Stein des Anstoßes von seinen Voraussetzungen aus nicht hinwegzukommen vermag.

Bei dieser Sachlage nun ist grundsätzlich ein zwiefaches Verhalten möglich. Entweder nimmt der Religionstheoretiker die Religion und insbesondere das in ihr geübte Denken, sowie sich beide von dem ihr eignen Standpunkt aus darstellen, als etwas vorhandenes hin, stellt sich selbst, sei es mit eigner Überzeugung oder auch nur hypothetisch auf ihren Standpunkt und sucht ihr von hier aus irgendwie gerecht zu werden. Oder er hält den allein aus innerweltlichen Erfahrungen abstrahierten Standpunkt des theoretischen Denkens, weil er keinen andern als wissenschaftlich möglich und zulässig anerkennt, mit unbeirrbarer Zähigkeit fest und deutet nun die Religion und ihre Gedankenwelt nach den sonst vorhandenen Analogien eines Denkens, dem keine in der Welt unserer Erfahrung nachweisbaren Objekte entsprechen. Unter diesen Voraussetzungen pflegt man zu dem Ergebnis zu gelangen, daß die Religion ebenso nur Illusion sei, wie es auch manche andere Illusionen gebe. Für alle religiösen Menschen aber ist dieser Versuch zur Lösung des religiösen Problems schlechtweg unerträglich, da durch ihn die gesamte Religion geradezu ihrer Existenzberechtigung beraubt würde. Daher behauptet sich das religiöse Denken im kontradiktorischen Widerspruch zu dieser seiner eignen Hinwegdeutung, indem es der jener Theorie zu Grunde liegenden atheistischen Weltanschauung die eigne Überzeugung seiner Vertreter als mindestens gleichberechtigt, wenn nicht als allein berechtigt entgegensetzt.

Vaihinger nun hat zwischen diesen beiden Möglichkeiten scheinbar einen mittleren Weg einzuschlagen gesucht. Er versetzt sich hypothetisch soweit auf den Standpunkt des religiösen Denkens, daß er dessen Zweckmäßigkeit zur Herbeiführung eines reichern Empfindungslebens und auch wohl noch anderer, insbesondere moralischer Effekte anerkennt und hieraus immerhin seine Wahrheit im pragmatistischen Sinne folgert. Da ihm diese aber, wie oben (S. 27 f.) gezeigt ist, gar nicht als die eigentliche Wahrheit, sondern nur als eine sich aus praktischen Gründen empfehlende Konzession gilt, gewinnt er dem religiösen Denken selbst doch

nur die Bedeutung ab, daß es eine Betrachtung der Welt und des menschlichen Handelns unter dem Gesichtspunkt sei, als ob es einen Gott gäbe, nach dessen Willen sich der Mensch zu richten habe. Und doch bleibt dabei unzweideutig vorausgesetzt, daß es einen solchen Gott in Wirklichkeit eben gar nicht gebe. So aber ist auch Vaihingers Standpunkt dem der Religion entgegengesetzt. Auch ihm erscheint diese lediglich als eine Illusion oder, wie er es nennt, als praktische Fiktion.

Aber nach Vaihingers Ansicht soll diese seine Auffassung so wenig einen Einwand gegen die Religion und ihre praktische Ausübung bedeuten, wie er überhaupt seinen Begriff der Fiktionen in irgend einem tadelnden Sinne verstanden wissen will. Es ist seiner Absicht nach sogar mehr als nur etwa wohlwollende Neutralität, die er der Religion gegenüber beobachtet. Vielmehr scheint er sie für etwas im praktischen Leben durchaus notwendiges, wenn auch fiktives zu halten. Dann freilich muß ihm auch daran gelegen sein, daß die Religion in der Welt aufrecht erhalten bleibe und sich wie bisher in ihr fortpflanze und ausbreite. Nun aber ist seine Theorie von der Religion als einer Betrachtung der Welt, als ob es einen in Wirklichkeit jedoch gar nicht vorhandenen Gott gäbe, ganz gewiß nicht dazu geeignet, in anderen Menschen wieder Religion zu erregen. Wie sollte denn jemand trotz etwaiger Empfänglichkeit Religion gewinnen können, wenn er dabei stets den Hintergedanken hegen sollte, daß es in Wirklichkeit ja doch keinen Gott gebe? Zur werbenden Kraft einer Religion gehört eben unbedingt auch die ontologische Integrität des Gottes, an den ihre Vertreter glauben und den sie in diesem Glauben als seiend und wirksam verkündigen. Schon wenn Gottes Dasein auch bloß zweifelhaft erschiene, würde die religiöse Verkündigung einfach erfolglos bleiben. Vollends müßte sie dies, wenn man von vornherein atheistisch denken und sich nur ganz künstlich das, was andere geglaubt haben und glauben, als eine zweckmäßige Fiktion aneignen sollte, um unter deren Direktion die Welt zu betrachten und sein eignes Leben zu führen. Nun aber fällt auch jede Theorie als ein ausschließlich aus Gedanken bestehendes Produkt des menschlichen Geistes unter Vaihingers Begriff der Fiktionen. Also muß nach seinen Regeln auch seine eigne Religionstheorie ihre Justifikationsprobe an ihrem Zweckmäßigkeitsergebnis zu bestehen haben. Da sie jedoch nach den letzten Darlegungen dem von Vaihinger selbst für erstrebenswert zu haltenden Zweck, daß möglichst viele Menschen sich so verhalten möchten, als ob es einen Gott gäbe, vielmehr zuwider als förderlich ist, so wird sie durch diese Zweckwidrigkeit als gerade im Sinne des Pragmatismus verfehlt erwiesen.

3. Mit der von Vaihinger in Beziehung auf den Gottesgedanken vertretenen Als-ob-Betrachtung also kann es die Religion niemals zu tun haben. Gleichwohl ist die Figur des Als ob gerade auch innerhalb des religiösen Denkens nicht nur heimisch und heimatberechtigt, sondern,

worauf später noch genauer einzugehen sein wird, auch von sehr erheblicher Wichtigkeit. Daher kommt es darauf an, den Unterschied zu bestimmen, der zwischen diesem und jenem Gebrauch des Als ob besteht.

Für Vaihinger ist der Gedanke Gottes von vornherein nur eine fiktive Vorstellung und bildet als solche den irrealen Maßstab, der in der Form eines mit „als ob" eingeführten Vergleichs zur Normierung des menschlichen Handelns aufgeboten wird, um dieses zweckmäßiger zu gestalten. Hier erst mündet dieser teleologisch bestimmte Erfolg in die Wirklichkeit eines tatsächlichen Geschehens ein, die als solche auch wieder eine wahrnehmbare Seite hat.

Umgekehrt setzt das religiöse Denken den zwar nicht wahrnehmbaren, sondern unsichtbaren Gott gleichwohl als real subsistierendes Wesen voraus, vermag ihn aber wegen seiner Überweltlichkeit nicht mit adäquaten Denkmitteln zu beschreiben, sondern allein durch mehr oder weniger zutreffende Vergleiche und bildliche Anschauungen vorstellig zu machen.

Wenn nun Gott auf solche Weise, wie insbesondere in den Parabeln Jesu unter den Bildern eines Vaters, eines Herrn, eines Königs als richtend, strafend, verzeihend hingestellt wird, so haben diese Vergleiche den Sinn, daß Gott sich zu den Menschen so verhalte, wie ein in patriarchalischer Machtfülle gebietender und Gericht übender König oder Herr oder wie ein Verzeihung gewährender Vater. Hier koinzidiert das tertium comparationis mit dem ihm in Gedanken als äquivalent zugeordneten Moment im Verhalten Gottes, sowie ihn der Glaube als real daseiend und wirkend denkt.

Zugleich aber mit dem tertium comparationis enthalten dieselben Gleichnisreden eine Fülle von konkreten Stoffen und Zügen von eindeutig weltlicher Herkunft und Art, in die jenes gewissermaßen eingebettet erscheint. Diese Anschauungsmittel dienen dazu, das eigentliche Vergleichsmoment, auf dessen scharfes Hervortreten es ankommt, dem menschlichen Verständnis faßlich, einleuchtend und eindrücklich zu machen. Sie sind jedoch auf Gott selbst, sowie er an sich ist, nicht übertragbar, weil sein unsichtbares Wesen mit solchen anschaulichen Darstellungsmitteln nicht einmal andeutungsweise wiedergegeben werden kann. Ergeben sie so aber als die irdischen Hüllen des Koinzidenzmoments zusammen mit diesem ein Bild, unter dem der menschlichen Auffassung Gottes Verhalten anschaulich wird, so stellen sie an diesem Bilde dessen auf Gott an sich nicht zutreffenden Einschlag dar. Sie verhalten sich demgemäß zu ihm in ähnlicher Weise disparat, wie Leinwand, Farbe, Marmor und Gips zu den menschlichen Körpern, die in ihnen abgebildet werden. Ihr Verhältnis zu ihm kann auch in Vergleich gestellt werden mit der oben schon besprochenen Korrelation, in der die an sich subjektiven Empfindungsqualitäten unseres Anschauungsbildes von den Dingen in der Außenwelt zu deren vielmehr nur quantitativ bestimmbarem objektiven Wesen stehen.

Beachtet man nun den Unähnlichkeitskoeffizienten, den es in jedem Abbild neben dessen Ähnlichkeitskoeffizienten gibt, und bringt ihn in der Anwendung auf den in einem Gleichnis veranschaulichten Gott auf einen sprachlichen Ausdruck, so ergibt sich die Figur eines passenderweise mit der Partikel „als ob" einzuführenden Satzgliedes, während der Ähnlichkeitskoeffizient durch eine einfach mit „wie" eingeleiteten Wendung bezeichnet zu werden pflegt. Gott also verzeiht den reuigen Menschen, wie nach Jesu Gleichnis der Vater des verlorenen Sohnes diesem verzeiht. Dabei aber wird Gott zugleich in anschaulicher Weise so vorgestellt, als ob er, obwohl er es im wörtlichen Verstande dieses Begriffs nicht ist, ebenso der Vater jener Menschen wäre, wie im Gleichnis der Vater im Verhältnis zu seinem zu ihm reuig zurückkehrenden Sohne.

In solchen ausgeführten Gleichnissen, wie in Jesu Parabeln sind die logischen Beziehungen der religiösen Gedankenbildung in der Regel ohne große Schwierigkeiten erkennbar. Im letzten Grunde aber verhält es sich in deren gesamtem Bereich nicht anders als dort. Denn soweit religiöse Vorstellungen anschaulich und konkret ausgeprägt sind, lassen sie sich stets auf eine ursprünglich bildliche und mit Vergleichen arbeitende Anschauung zurückführen. Doch auch für die abstrakten Begriffe einer religiösen Metaphysik können durch eine hinreichend eindringliche analytische Betrachtung durchweg die konkreten Grundlagen in Anschauungen von ursprünglich bildlicher Art ermittelt werden. So aber reduzieren auch sie sich auf ein in bildlichen Vorstellungen sich bewegendes Denken, in dem ganz wieder wie in einer ausgeführten Parabel der durch ein „wie" zum Ausdruck zu bringende Ähnlichkeitskoeffizient und der durch ein „als ob" zu bezeichnende Unähnlichkeitskoeffizient als seine beiden korrelaten Elemente festzustellen sind.

4. Nun aber fragt es sich, ob die religiöse Gedankenbildung, in der also allerdings die Als-ob-Betrachtung eine sehr charakteristische Stellung einnimmt, sei es aus diesem Grunde oder überhaupt und an sich dem von Vaihinger geltend gemachten Gesichtspunkt unterliegt, daß ihre Bedeutung und ihre Wahrheit sich aus einer ihr zuzuordnenden Zweckmäßigkeit ergeben solle. In der Tat handelt es sich bei jeder bildlichen Veranschaulichung eines ohne sie nicht ebenso deutlich zu machenden Gegenstandes immer auch um die Frage nach der Zweckmäßigkeit des in jener Absicht gewählten Bildes. Dieses muß eben, um brauchbar zu sein, jenem Zweck der Verdeutlichung hinlänglich genügen. Aber diese Zweckmäßigkeit ist doch nur von äußerlicher Art. Sie betrifft im Grunde nur die Frage, inwieweit ein bildlicher Ausdruck oder eine Vergleichung geeignet ist, etwas anderes passend und deutlich zu veranschaulichen. Die Inhalte des religiösen Vorstellens und Denkens selbst aber sind unabhängig von dieser Zweckmäßigkeit der zu ihrer Darstellung gewählten Ausdrucksformen.

Doch fragt es sich weiter, ob sie nicht auch eine eigne Zweckmäßig-

keit mit sich führen und nach dieser zu beurteilen sind, um als Wahrheiten in Vaihingers pragmatistischem Sinne bestimmt werden zu können. Nun hat allerdings das Hegen von religiösen Vorstellungen und die im Denken eines Frommen immer wieder erfolgende Bildung von religiösen Urteilen über die Welt und über die eigne Lebensführung die Effekte einer innern seelischen Befriedigung, einer geistigen Erhebung über die mannigfache Not in der Welt, einer Entlastung von Zuständen der Angst und der Qual, eines hoffnungsvollen Ausblicks auf die auch das Ende des irdischen Lebens überdauernde Zukunft des Individuums. Es ist auch nicht zu bestreiten, daß vor allem gerade diese Erwartung eines Lebens nach dem Tode ein besonders wirksames Motiv ist, durch das sogar wohl die große Mehrheit der Menschen dazu bewogen wird, sich irgendwie die religiösen Vorstellungen anzueignen, die ihnen in der religiösen Verkündigung der bestehenden Religionsgemeinschaften dargeboten werden. Insbesondere nun aus diesem Tatbestande läßt sich ein teleologischer Pragmatismus der Art konstruieren, daß der Mensch in der Religion überhaupt den Zweck verfolge, durch Anerkennung ihrer Vorstellungen und durch eine ihren Vorschriften entsprechende Lebenshaltung sich den gegenwärtigen und zukünftigen Besitz der Güter zuzuwenden und zu sichern, zu deren Vermittlung sie sich anheischig macht. Soweit jedoch in dieser Erwartung Religion gehegt und Frömmigkeit geübt wird, ist sie zweifellos von eudämonistischer Art. Denn tatsächlich ist aller religiöse Eudämonismus auf solche das weltliche Dasein übersteigende Zwecke eingestellt, sowie sie sich in dem Begriff einer jenseitigen Seligkeit zusammenfassen.

Aber es fragt sich eben, ob durch diesen Zweck gemäß dem Vaihingerschen Schema die religiösen Vorstellungen, die in der Richtung auf ihn hin gehegt werden, justifiziert und damit als Wahrheiten im pragmatistischen Sinne legitimiert werden können. Dies würde indessen, was den Glauben an eine individuelle Unsterblichkeit und ewige Seligkeit angeht, nur dann gelingen, wenn den Menschen bereits während ihres irdischen Lebens ein allgemein gültiges Urteil darüber möglich wäre, ob jener Zweck auch wirklich erreicht wird. Da aber versagt zunächst schon die Wissenschaft, die eben doch nur auf ihrem Gebiet einer ausschließlich weltlichen Erkenntnis zu mehr oder weniger allgemein gültigen Urteilen zu gelangen vermag. Aber auch der religiöse Glaube kennt das Ziel einer jenseitigen Seligkeit nur als den Gegenstand einer frommen Hoffnung. Diese mag dem Einzelnen über allen Zweifel subjektiv gewiß sein. Dennoch wird sie im religiösen Denken selbst keineswegs für alle Anhänger einer Religion als begründet anerkannt. Denn gerade die am höchsten stehenden Religionen lehren neben der jenseitigen Seligkeit auch eine ewige Verdammnis, ohne im voraus bestimmen zu wollen, welchen einzelnen Individuen das eine oder das andere Schicksal bevorstehe. Da es so aber nicht nur vom wissenschaftlichen, sondern auch vom

religiösen Standpunkt aus zweifelhaft, weil überhaupt nicht zu kontrollieren ist, ob und wie etwa der jenseitige Zweck der Religion erreicht werden wird, so können die religiösen Denkgebilde unter diesem Gesichtspunkt auch niemals justifiziert und zu Wahrheiten im pragmatistischen Sinne erhoben werden.

Doch fallen die Effekte des religiösen Glaubens nicht ausschließlich ins Jenseits, sondern auch bereits ins Diesseits. Insofern bestehen sie aus dem Gewinn und mehr oder weniger auch aus dem Besitz von Seelenfrieden, Gewissensruhe, Gottvertrauen und einer religiös bestimmten Leistungsfähigkeit zum sittlich guten Handeln. Nach diesen innern Gütern der Seele zu streben setzt jedoch immer schon eine religiöse Lebensrichtung gleicher Art voraus. Diese zu erlangen kann man sich aber nicht wie ein beliebiges anderes Ziel als Zweck setzen. Vielmehr muß sie mindestens in ihren Anfängen bereits vorhanden und wirksam sein, um sich weiterhin sei es in gleichmäßigem Fortschritt oder durch innere Kämpfe zu jenem seelischen Haben zu steigern und in ihm sich zu vollenden. So aber erscheint der Gewinn der geistigen Güter der Religion vielmehr als die Auswirkung einer religiösen Anlage oder Empfänglichkeit oder Disposition, die geweckt und gespeist durch die äußere Darbietung einer religiösen Verkündigung unter günstigen oder auch widrigen Umständen sich entwickelt und mit homogenen Gedanken und Gefühlen sättigt, als daß dieser Erfolg durch ein geflissentliches Wollen zum Gegenstande eines willkürlichen Zweckstrebens gemacht werden könnte. Nur sekundär greift in das Werden und Reifen der subjektiven Religion auch ein solches auf Zwecke sich richtendes Wollen ein. Primär dagegen sind es unwillkürlich wirkende Eindrücke und innere Nötigungen, von denen die Entstehung und das Wachstum des religiösen Glaubens abhängig ist. Diese Lebenshaltung aber kann niemand sich selbst geben, und wer etwa darauf ausgehen wollte, sie sich um irgendwelcher äußerer Zwecke willen künstlich anzueignen, würde nur an der Wahrhaftigkeit seiner Religion Schaden nehmen und das erstrebte Ziel ganz gewiß nicht erreichen. Man kann sie also vielmehr nur empfangen, um sie sich dann in ihrer Eigenart auswirken zu lassen. So ist im Werden der Religion eines einzelnen Menschen der kausale Faktor dem teleologischen unbedingt übergeordnet und alles Setzen und Verfolgen von Zwecken nur die Wirkung einer schon in Kraft stehenden innern Ursächlichkeit. Dann aber können diese und ihr bewußter Ausdruck in konkreten religiösen Vorstellungen auch keiner Justifikation unter dem Gesichtspunkt einer Zweckmäßigkeit, die durch der Religion selbst übergeordnete Zwecke bestimmt würde, bedürfen und teilhaftig werden. Also fallen auch unter der hier verfolgten Perspektive die religiösen Vorstellungen und Gedanken, wie immer es sich sonst mit ihrer Wahrheit verhalten mag, jedenfalls nicht unter Vaihingers pragmatistischen Wahrheitsbegriff.

5. Die Religion ist bisher vergegenwärtigt worden, sowie sie sich als ein subjektives Werden und Haben religiöser Menschen darstellt. Insofern aber setzt sie stets zugleich die objektive Religion als den Gesamtbesitz einer irgendwie organisierten religiösen Gemeinschaft voraus, der zur Erregung und Förderung des Glaubens der Einzelnen wirksam ist. Nun verfolgen freilich die bestehenden Kirchen und sonstigen Religionsgesellschaften neben mannigfachen anderen äußeren Zwecken immer auch die Ausbreitung und Fortpflanzung der in ihnen vertretenen Religion als eine ihnen unter allen Umständen obliegende Aufgabe. Wieweit die auf dieses Ziel hin in Bewegung gesetzten Mittel religiös und namentlich auch sittlich einwandfrei sind, ist eine Frage, die hier nicht zu untersuchen ist. Aber die Frage nach der durch jenes Ziel bestimmten Zweckmäßigkeit des kirchlichen Handelns ist allerdings für das Urteil über dieses von entscheidender Bedeutung. Gleichwohl folgt aus diesem Sachverhalt nicht auch die Zulässigkeit einer teleologischen Konstruktion von der Art, als ob die Kirchen insbesondere die Vorstellungen ihrer religiösen Verkündigung mit freier Willkür so gestalteten, daß sie sich als möglichst zweckmäßige Mittel zur Erreichung jenes Zweckes eignen. Vielmehr pflegen die bestehenden Religionsgemeinschaften grundsätzlich konservativ gerichtet zu sein und sich in der Regel eng und fest wenigstens an die wichtigsten ihrer dogmatischen Traditionen gebunden zu halten. Indem sie daher deren Wahrheit, gleichviel ob mit Recht oder Unrecht, a priori voraussetzen, liegt ihnen meistens weit mehr daran, diese Ansichten um jeden Preis aufrecht zu erhalten, zu verbreiten und zur Geltung zu bringen, als daß sie sich in diesem Streben durch Rücksichten auf eine darüber hinausgreifende religiöse Zweckmäßigkeit beirren ließen. Wollte man also dieses Verfahren daraufhin betrachten, wieweit es sich zur Verbreitung einer wirklichen innerlichen Frömmigkeit gerade als zweckmäßig darstellt, so würde man überwiegend wohl gar seine Zweckwidrigkeit feststellen müssen. Dann aber gelingt auch hier nicht die Justifikation der religiösen Vorstellungen als solcher Fiktionen, die einer etwaigen Zweckmäßigkeit den ihnen von Vaihinger vindizierten Charakter als pragmatistischer Wahrheiten verdanken.

Von den bestehenden Religionsgesellschaften aber hat man endlich auf deren Urheber zurückzugreifen, um zu untersuchen, ob denn nicht etwa sie die in jenen mit Zähigkeit vertretenen religiösen Vorstellungen zu einem bestimmten von ihnen erstrebten Zweck ersonnen und ausgebildet haben. In dieser Weise nun haben manche Religionsgegner alter und neuerer Zeit alle Religion auf Priesterbetrug zurückführen zu können gemeint. Doch ist dies lediglich eine aus Haß und Mißgunst hervorgegangene Theorie, die von wissenschaftlichen Religionsphilosophen schon lange nicht mehr ernst genommen wird. Gewiß ist nicht selten auch unter dem Vorwande oder dem Deckmantel der Religion mancher Schwindel getrieben worden, auf dessen Urheber und Vertreter jene Be-

trugshypothese zutreffen mag. Von der Religion selbst aber ist alle solche Pseudoreligion aufs schärfste zu trennen. Wie es sich nun mit dem Ursprung autochthoner Volksreligionen verhalten mag, darüber wird das bestehende Dunkel wohl schwerlich jemals zu lichten sein. Die weltgeschichtlich bedeutsamen Religionen dagegen, über deren Anfänge wir einigermaßen zuverlässige Kunde haben, stellen sich als der Ertrag der Wirksamkeit von großen prophetischen Persönlichkeiten dar. Im Verlauf ihrer Entwicklung haben sie sich in Folge der Aufnahme von fremden Einflüssen mehr oder weniger auch geändert. Der Kern ihrer von Anfang an sich auswirkenden Eigenart aber ist in demselben Maße vor Untergang und Fälschung gesichert geblieben, in dem das Andenken an ihre Stifter und deren geistesverwandte Nachfolger aufrechterhalten und treu gepflegt worden ist.

Soweit nun aber von diesen Personen die wichtigsten religiösen Vorstellungen herrühren, die den Hauptbestand der in einer Religionsgesellschaft vertretenen Lehrtradition ausmachen, steht deren Konzeption überhaupt nicht unter dem Gesichtspunkt von Zwecken, zu deren Erreichung sie von ihnen etwa willkürlich erdacht und verbreitet worden wären. Vielmehr unterliegen religiös schöpferische Persönlichkeiten, wie dies besonders deutlich an den großen Propheten des Alten Testaments zu erkennen ist, in noch ganz anders drastischer Weise als die Vertreter einer nicht originalen Frömmigkeit der innern Nötigung eines sich ihnen unwillkürlich aufdrängenden Müssens, aus dem heraus sich gerade auch ihre religiösen Gedanken bilden und gestalten. Wie wenig zweckmäßig aber im Sinne eines weltlichen Urteilens und Strebens eine solche prophetische Verkündigung zu sein pflegt, beweist das für deren Träger geradezu typische Schicksal, daß sie von den Machthabern unter ihren Zeitgenossen in der Regel verkannt, verfolgt und nicht selten auch getötet werden. Daß sie sich diesen Gefahren und Widerfahrnissen nicht entziehen, sondern um der großen Sache Gottes willen, deren Vertretung sie sich anvertraut wissen, bereitwillig aussetzen und preisgeben, ist die persönliche Leistung eines überzeugten religiösen Glaubens, in dem man überhaupt nicht nach irgend einer Zweckmäßigkeit seines Tuns und Denkens fragt, um sich vielmehr nur für eine religiöse Aufgabe mit seiner ganzen Person einzusetzen. Unter dieser ihr gesamtes Verhalten und Handeln bestimmenden innern Gesetzmäßigkeit aber stehen gerade auch die von echten Propheten gewonnenen und gehegten religiösen Vorstellungen und Urteile. Diesen kann daher hier noch weniger als irgendwo sonst ein mit bewußter Absicht verfolgter anderer Zweck unterstellt werden, als ob ein solcher für ihre Bildung und Vertretung entscheidend wäre. Dann aber ergibt sich auch hier die Unmöglichkeit der von Vaihinger versuchten Konstruktion, eine pragmatistisch bestimmte Wahrheit der religiösen Denkgebilde aus einer diesen zuzuschreibenden Zweckmäßigkeit zu folgern.

Kapitel 10.

Das Als ob als ideeller und doch zugleich realer Faktor im menschlichen Handeln.

1. Vaihinger ist, um seine Philosophie des Als ob zu begründen, nicht von einer Untersuchung des Sinnes ausgegangen, den die Partikeln „als ob" und „wie wenn" im allgemeinen Sprachgebrauch haben. Sondern er hat zunächst seine Theorie der Fiktionen aus Beispielen von deren wissenschaftlicher und praktischer Verwendung entwickelt und erst hinterher jene grammatische und logische Analyse nachgeholt (Kap. 22; § 26). Dieses Verfahren hat den Nachteil, daß Vaihinger vorweg den fiktiven Sinn festgelegt hat, in dem er dann nachträglich die durch jene Partikeln logisch beherrschten Satzverbindungen geglaubt hat ausreichend verstehen zu können. Er stellt nämlich fest, „der Partikelkomplex ‚als ob' diene dazu, ein vorliegendes Etwas mit den Konsequenzen aus einem unwirklichen oder unmöglichen Falle gleichzusetzen" (S. 591). Nur auf eine sprachliche Ausnahme weist er hin, daß nämlich im Deutschen auch nach Wendungen wie „es scheint mir" sehr häufig „als ob" stehe, beurteilt diesen Sprachgebrauch jedoch als mißbräuchlich und erklärt, daß es streng genommen besser sei, wenn man das folgende Satzglied mit der Partikel „daß" einführe.

Diese Feststellungen sind nach verschiedenen Richtungen hin nicht vollständig. Vaihinger ist dies entgangen, da er von vornherein gemeint hat, die sprachliche Verbindung von Satzteilen mit den Partikeln „als ob" und „wie wenn" als den charakteristischen Ausdruck einer Fiktion ansprechen zu können. Allerdings hat er insoweit recht, als tatsächlich die Partikel „als ob" in der Regel die einen Vergleich ausdrückende Folgerung aus einem unwirklichen oder unmöglichen Falle einführt. Um so wichtiger sind die Abweichungen von dieser Regel, die Vaihinger jedoch nicht hinreichend beachtet und zur Geltung gebracht hat.

Zunächst schon trifft die Annahme nicht zu, daß „als ob" und „wie wenn" durchweg nur in derselben Bedeutung gebraucht werden. Daß dem aber nicht so ist, ergibt sich daraus, daß auf ein „wie wenn" zwanglos auch ein Indikativ folgen kann, während man nach einem „als ob" vielmehr Grund hat, nur einen Konjunktiv zu erwarten. Allein der Konjunktiv nach beiden Artikeln aber setzt einen irrealen oder unmöglichen Fall. Der Indikativ nach „wie wenn" dagegen stellt durch das „wie" einen zum Vergleich geeigneten Tatbestand als tertium comparationis hin.

Das kommt besonders bei ganz einfachen Beschreibungen vor. Will ich z. B. jemandem, der noch keine Kuckucksuhr kennt, eine Vorstellung von diesem Apparat geben, so beschreibe ich sie ihm als eine Wanduhr, die beim Schlagen der Stunden ebensolche Laute hören läßt, *wie wenn* ein Kuckuck im Walde seinen bekannten Ruf ertönen läßt. Ich könnte

auch sagen: wie ein Kuckuck, wenn er Kuckuck ruft. Oder wenn ich jemandem die Vorrichtung eines Greifbaggers deutlich machen soll, so würde ich diesen als ein hohes Gerüst mit zwei beweglich miteinander verbundenen Eisenteilen beschreiben, die sich öffnen und schließen, wie wenn ein Tier beim Gähnen sein Maul aufsperrt und wieder zumacht. Hier kann ich ebenso gut auch wieder sagen: wie ein Tier, wenn es beim Gähnen sein Maul auftut und wieder schließt. In beiden Beispielen handelt es sich um einen einfachen Vergleich, dessen Komparationsobjekt aber deshalb am passendsten durch einen indikativischen Satz mit „wie wenn" ausgedrückt wird, weil das tertium comparationis nicht ein Gegenstand oder ein ruhender Zustand, sondern eine, wenn auch bloß mechanische Leistung, ist. Eine solche aber wird charakteristischer durch ein flektiertes Verbum, als durch eine substantivische Konstruktion wiedergegeben. In den angeführten Fällen würde man es freilich auch verstehen, wenn statt des „wie wenn" ein „als ob" mit folgendem Indikativ gesetzt würde. Aber es würde künstlich und gezwungen klingen, da wir gewöhnt sind, mit „als ob" vielmehr einen irrealen Fall zum Vergleich zu stellen. Daher ist Vaihinger, obwohl er „als ob" und „wie wenn" einfach für Synonyma erklärt, doch von einem sichern sprachlichen Instinkt geleitet gewesen, als er für sein Werk den Titel „Philosophie des Als ob" und nicht etwa „Philosophie des Wie wenn" wählte.

2. Wichtiger als diese den Sprachgebrauch angehenden Umstände ist doch etwas anderes. Vaihinger schreibt S. 590: „Wenn es . . . . heißt: ‚die Unterstellung, der Vorwurf als ob', so ist dabei immer ein halb absichtlicher, halb unabsichtlicher Irrtum ausgedrückt; die Partikel ‚daß' kann dasselbe ausdrücken, dient aber vorzugsweise bei denjenigen Fällen, wo jene Worte wie Meinung usw. nicht einen Irrtum oder Schein, sondern eine richtige Vorstellung einschließen." Hier kommt einmal ganz nebenher der sonst von Vaihinger kaum gestreifte (vgl. S. 53: substituieren; S. 128: Substitutionen) Ausdruck und Begriff der Unterstellung vor, der aber etwas genauer ins Auge gefaßt zu werden verdient. Denn er ist geeignet, die Aufmerksamkeit auf eine nicht nur logische, sondern direkt praktische Beziehung des Als ob zu lenken, deren Erörterung bei Vaihinger zu vermissen ist, während sie mir von größter Bedeutsamkeit zu sein scheint. Es ist nämlich nicht zutreffend, daß, wenn von einer „Unterstellung als ob" die Rede ist, dabei „immer ein halb absichtlicher, halb unabsichtlicher Irrtum" ausgedrückt werde. Vielmehr kann dabei noch etwas ganz anderes gemeint sein.

In diesem Sinne ist der Begriff der Unterstellung im Sprachgebrauch der praktischen Rechtspflege deutlich ausgeprägt. Wenn ein Richter, um den Gang einer Verhandlung abzukürzen, auf die Vernehmung von Entlastungszeugen verzichtet, so erklärt er, um gleichwohl den Schein einer Benachteiligung des Angeklagten nicht aufkommen

zu lassen, nicht selten, er unterstelle die Wahrheit dessen, was eigentlich auch durch das Zeugnis jener Personen zu beweisen gewesen wäre. Hier nun kommt ein Irrtum überhaupt nicht in Frage, weder ein absichtlicher noch ein unabsichtlicher. Aber der Richter macht die Unterstellung, als ob der Zeugenbeweis positiv geführt wäre, dessen Erhebung er doch gerade aussetzt. Dies nun ist zweifellos eine Fiktion, aber nicht die eines Irrtums, sondern einer Wahrheit oder mindestens Wahrscheinlichkeit. Da nämlich dem Richter die putative Wahrheit materiell bereits aus anderen Gründen, sei es auch nur aus einem persönlichen Eindruck von der Glaubwürdigkeit des schon vernommenen Angeklagten, feststeht, kann er jene Fiktion machen, ohne daß dadurch im übrigen etwas an der ganzen Verhandlung und ihrem Ergebnis geändert würde.

Hier tritt uns doch ein etwas anderes Bild von einer Fiktion entgegen als in Vaihingers Theorie. Nicht ein Irrtum oder eine Unmöglichkeit wird fingiert, um dann durch eine Methode der entgegengesetzten Fehler wieder ausgeglichen zu werden, wohl aber auch etwas irreales, nämlich die gar nicht zutreffende Annahme, als ob etwas bereits fertig erwiesen wäre, zu dessen formaler Vollständigkeit eben auch die Aussagen der nicht vernommenen Zeugen gehört hätten. Aber diese Unterstellung ist doch nur formal irreal. Material dagegen enthält sie eine relative Wahrheit, sofern es ganz überwiegend wahrscheinlich ist, daß ein erfahrener Richter von guter praktischer Menschenkenntnis sich nicht täuschen wird, wenn er etwas als wahr unterstellt, was streng genommen nicht so vollständig erwiesen ist, wie es hätte erwiesen werden können. Aber auch der Grund der Unterstellung selbst ist keiner der von Vaihinger den Fiktionen zugeordneten typischen Zwecke, weder der einer Berechnung des Wirklichen, noch der einer Bereicherung des Empfindungslebens. Sondern der Zweck besteht hier nur in dem materiell völlig indifferenten Interesse nicht unnötig Zeit zu verlieren. Doch könnte dieses eine Abkürzung des Verfahrens niemals rechtfertigen, wenn dadurch die in diesem erstrebte Ermittelung der tatsächlichen Wahrheit in einem wesentlichen Punkte würde beeinträchtigt werden. So aber ist der die Fiktion selbst bestimmende Zweck jedenfalls nicht für den in ihr unterstellten Inhalt ausschlaggebend. Vielmehr ist dieses ganz allein die persönliche Überzeugung des Richters, der subjektiv etwas als wahr setzt, was objektiv höchstens wahrscheinlich ist.

Damit sind wir nun aber auf einen wichtigen Faktor in der Bildung von formal fiktiven, material hypothetischen Unterstellungen geführt worden, den Vaihinger, wenn er von Meinung, Vorurteil, Ansicht, Glaube, Vermutung usw. redet (S. 590), implicite zwar auch berücksichtigt, aber allzu summarisch einfach als Irrtum und unabsichtlichen Schein beurteilt. Hier wirkt ganz ersichtlich sein von den theoretischen Kunstgriffen des Denkens abstrahierter Begriff der Fiktionen als Vor-

urteil nach. Auf die Unterstellungen dagegen, die man im praktischen Leben macht, trifft dieses Merkmal des Irrtums und des unabsichtlichen Scheins nur soweit zu, wie die unterstellten Annahmen sich nachträglich als irrig herausstellen. Soweit sich jedoch hinterher ihre Richtigkeit ergibt, kam ihnen im voraus, als sie konzipiert wurden, vielmehr eine objektive Wahrscheinlichkeit zu. Fiktionen nun sind alle Unterstellungen insofern, als es zur Bildung einer jeden solchen Annahme einer Leistung der produktiven Phantasie bedarf, mag diese nun frei und wild oder durch Erfahrung und Wissenschaft methodisch gezügelt ihre Denkgebilde hervorbringen. In jedem Falle aber steht hinter diesen die subjektive Überzeugung, daß ihr Inhalt mindestens möglich, wenn nicht wahrscheinlich ist. Fiktionen in diesem Sinne sind aber keineswegs nur Irrtümer, und wenn sie es sind, so hat man sie unabsichtlich begangen. Soweit sie sich jedoch bestätigen, erweisen sie sich als verifizierte Hypothesen.

Schließt also der Begriff der Unterstellung, die zunächst vorläufige Setzung einer Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit oder wenigstens Möglichkeit als sein in materialer Hinsicht charakteristisches Merkmal in sich, so kann gar nicht verkannt werden, daß wir im praktischen Leben und Handeln durchweg und fortwährend mit ihm arbeiten. Kein Wollen und Handeln überhaupt ist möglich, wenn wir nicht stets als ganz überwiegend wahrscheinlich unterstellen, daß wir nach Verlauf einer Stunde, eines Tages, einer Woche, eines Monats, ja eines Jahres oder wohl gar darüber hinaus noch nicht gestorben sein und daß wir unsere begonnenen Unternehmungen oder sonstigen Absichten auch ausführen werden. Unterstellen wir so aber als wahrscheinlich, daß wir noch längere Zeit am Leben sein werden, so handeln wir unter dieser Voraussetzung immer so, als ob wir die Durchführung unserer Vorsätze und Pläne auch wirklich erleben und außerdem noch sehr viel anderes verrichten würden. Nehmen wir dagegen eine Lebensversicherung oder machen wir unser Testament, so unterstellen wir es als möglich, daß wir vielleicht bald sterben werden, und richten uns unter dieser Perspektive so ein, als ob der Todesfall in absehbarer Zeit eintreten könnte, auch wenn wir dies nicht gerade für wahrscheinlich zu halten brauchen. Dasselbe gilt für unsern materiellen Besitz, wenn wir ihn gegen Feuer, Einbruch oder andere Schädigungen versichern. Hier ist es freilich durchschnittlich nicht einmal überwiegend wahrscheinlich, daß vielen Versicherungsnehmern der Versicherungsfall widerfahren wird. Aber es ist möglich, daß jeder einzelne es sein kann, der von ihm betroffen werden mag. Auch in dieser Erwägung jedoch handeln die Einzelnen so, als ob gerade sie einmal das einem jeden von ihnen mehr oder weniger drohende Unglück haben könnten.

Alle Vorkehrungen also, die wir in solcher oder anderer Weise zur Sicherung unserer Person und unseres Besitzes treffen, stehen unter dersel-

ben Unterstellung einer Möglichkeit, die eintreten kann und der man entweder vorbeugt oder deren schädigende Wirkungen man durch den Erwerb einer bestimmten Aussicht auf äquivalente Vorteile im voraus auszugleichen bemüht ist. Alles eigne Wollen und Handeln dagegen rechnet vielmehr mit der Wahrscheinlichkeit, daß es von uns auch zu Ende geführt werden wird. Nur bei alten, gebrechlichen und hoffnungslos kranken Personen kehrt sich die Einstellung auf die künftige Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit von Tod oder Leben gewissermaßen um und legt ihnen den Verzicht auf viele Pläne und Zwecke als ein Verhalten auf, als ob sie nur noch mit einer kurzen Lebensfrist zur Ausführung ihrer stark reduzierten Absichten durch ein eigenes Handeln zu rechnen hätten, auch wenn sich diese Erwartung nachher doch nicht bestätigt.

3. Aus den bisherigen Betrachtungen geht das Ergebnis hervor, daß der Inhalt der Unterstellungen, die wir unserm Handeln subintelligieren, eine in Gedanken antizipierte künftige Wirklichkeit ist, wenn auch objektiv deren Eintreten im voraus höchstens als wahrscheinlich beurteilt werden kann. Hier nun erscheint als initiativ eine Fiktion in dem inzwischen gewonnenen indifferenten, aber nicht in Vaihingers prägnantem Sinne des Worts. Was nämlich hier fingiert wird, ist nicht an sich irreal, sondern nur zur Zeit noch nicht real. Diese sozusagen provisorische Irrealität aber wird aufhören, sobald an ihre Stelle das in der Zukunft mehr oder weniger sicher zu erwartende und unter gewissen Bedingungen auch zu berechnende Geschehen treten wird. Unterstellt also wird etwas, was vermutlich sein wird oder mindestens erfolgen kann. Daher aber ist es auch richtig, ein solches Unterstellen mit der Konjunktion „daß" und nicht mit „als ob" zu konstruieren. Dagegen das durch solche Annahmen über die Zukunft begründete Handeln und Verhalten erfolgt allerdings immer so, als ob jene antizipierenden Unterstellungen sich auch bewähren würden. Ob sie wirklich zutreffen, wird die Zukunft lehren. Indem sie jedoch proleptisch gemacht werden, tritt zu diesem „ob" ein „als", durch das die künftige der gegenwärtigen Wirklichkeit in der Erwartung gleichgesetzt wird, daß sie mit dem, was sie bringen wird, nicht von anderer Art sein werde, wie nach allen bisherigen Erfahrungen die jeweilige Gegenwart.

Daher aber möchte ich die Bedeutung des „ob" in der Wortverbindung „als ob" auch nicht mit Vaihinger aus dem Mittelhochdeutschen als synonym mit „wenn" verstehen, sondern in dem fragenden Sinne, in dem wir in abhängigen Sätzen das „ob" entweder für sich allein oder in alternativer Verbindung mit einem gleichfalls fragend gemeinten „oder" zu brauchen gewöhnt sind. Folgt doch auch auf ein „als" bei elidiertem „ob" der Nachsatz in der den direkten Fragen eigentümlichen Inversion, daß das Prädikatsverbum dem Subjekt vorangestellt wird („als hätte er" = „als ob er hätte"). Nun aber wird ja doch wenigstens

in allem schwierigeren Handeln implizite immer die Frage an die Zukunft gerichtet, ob es wohl gelingen werde den darin beabsichtigten Zweck auch zu erreichen. Ist nun „wie wenn" mit folgendem Konjunktiv überhaupt einem „als ob" gleichbedeutend, so birgt sich bei derselben Anwendung auf ein beabsichtigtes Handeln auch in dieser Ausdrucksweise ein ebensolcher fragender Sinn. Doch wird er hier nicht etwa durch das „wie" ausgedrückt, obwohl auch dieses sonst oft als Fragewort gebraucht wird. Aber hier bezeichnet das „wie" ebenso wie in dem „als ob" das „als" das Moment des Vergleichens. Im „wenn" jedoch liegt insofern ein fragender Sinn, als es bei folgendem Konjunktiv eine mindestens zur Zeit noch vorhandene Unsicherheit des Urteils zum Ausdruck bringt, die zugleich wieder die Frage an die Zukunft einschließt, ob der mit „wenn" gesetzte Fall auch wirklich eintreten wird.

Die Zukunftsurteile selbst nun, deren Inhalt man in jedem Handeln sei es als wahrscheinlich oder nur als möglich unterstellt, sind insofern verschieden, als die sich in ihnen fixierenden Erwartungen teils unsere künftigen Widerfahrnisse, teils den Erfolg unserer eignen Handlungen betreffen. Auf jene können wir lediglich vorbeugend oder fördernd, wenn auch immer nur mittelbar einwirken. Soweit dies nicht möglich ist oder mißlingt, können wir sie nur an uns herankommen lassen. Aber auch der Erfolg unseres eignen Tuns hängt niemals ganz allein von uns selbst ab, sondern er kann durch mancherlei, was nicht in unserer Gewalt steht, vereitelt oder verändert werden. Treten indessen solche Hindernisse oder Ablenkungen nicht ein, oder ist es möglich, sie rechtzeitig aus dem Wege zu räumen, so ist der Erfolg das Ergebnis unseres Wollens und unserer mehr oder weniger großen Anstrengungen in dessen Durchführung. Erfahrung und Übung setzen uns in sehr weitem Umfang in den Stand, unsere begründeten Aussichten auf Erfolge unseres Tuns, wenn nicht gar, soweit es sich um technische Aufgaben handelt, exakt zu berechnen, so doch mit relativ großer Sicherheit abzuschätzen. In dem Maße, in dem diese Schätzungen zureichend begründet sind, ist es wahrscheinlich, daß die von ihnen abhängigen Erfolge auch tatsächlich eintreten werden. Je mehr dagegen die als Zwecke erstrebten Erfolge nicht von uns, sondern von anderen Faktoren abhängen, wird auch die Wahrscheinlichkeit sie zu erreichen zur bloßen Möglichkeit, wenn nicht zur voraussichtlichen Unwahrscheinlichkeit herabgesetzt. Dennoch handelt man, so lange in einem noch ein energisches Wollen lebendig ist, immer so, als ob die verfolgten Bestrebungen auch gelingen würden. Täte man dies nicht, so würde man den wichtigsten Faktor, von dem die Erreichung unserer Zwecke abhängt, die Tatkraft der eignen Initiative, ausschalten. So lange diese aber lebendig wirksam ist, kommt sie für das eigne Bewußtsein von unserm Handeln als persönliche Überzeugung von dessen Durchführbarkeit zum charakteristischen Ausdruck.

Von dem Vorhandensein eines solchen durchaus subjektiven Glau-

bens ist besonders bei der Durchführung schwieriger Aufgaben der Erfolg unseres Handelns in hohem Grade, oft sogar in ausschlaggebender Weise abhängig. Dieses Selbstvertrauen aber ist teils der bewußte Reflex einer vorhandenen individuellen Energie, teils steigert er diese rückwirkend und gewinnt ihr Leistungen der Anstrengung ab, die ohne ihn unterbleiben würden. Je zäher bei einem Individuum seine Energie, je überzeugter der Glaube an sein eignes Können und je nachhaltiger seine unter diesen Voraussetzungen aufgebotene Anstrengung ist, um so leistungsfähiger ist auch die ganze Persönlichkeit als der voraussichtlich entscheidende Faktor zur tatsächlichen Erreichung großer Ziele, deren Durchsetzung Menschen mit einem schwächern Wollen und mit einem geringern Glauben an ihre eignen Fähigkeiten weder möglich noch im voraus auch nur denkbar ist. Die Weltgeschichte bietet in den großen Männern, die in ihren Gang entscheidend eingegriffen haben, die unwiderleglichen Beispiele zur Begründung dieser Auffassung. Andererseits wird diese negativ bestätigt durch das verhängnisvolle Versagen des Wollens im entscheidenden Moment, das bei schwachen Charakteren und problematischen Naturen, wenn gerade solche Personen an der Spitze eines gefährdeten Staatswesens stehen, der Hauptgrund ihres Unterliegens und dessen in der Regel so entsetzlichen Folgen für die Wohlfahrt der ihrer verantwortungsvollen Obhut anvertrauten Völker ist.

Auf welchem Gebiete sich aber auch das menschliche Wollen und Handeln in einem öffentlichen oder sonstwie beschaffenen Lebensberuf mit zusammenhängenden Aufgaben bewegen und betätigen mag, die Erfolge, die in deren Bewältigung durch eigne Kraft und nicht etwa nur durch eine unberechenbare Gunst des Schicksals erreicht werden, bestehen darin, daß der Mensch, dem sie zu teil werden, in ihnen ein neues Stück Wirklichkeit in die bisherige Wirklichkeit schöpferisch hineinsetzt. Dieser überaus wichtige Faktor im Bestande der gesamten Wirklichkeit, von dem deren stetige Veränderungen wesentlich mit abhängig sind, bleibt in den sensualistischen, materialistischen und positivistischen Ausprägungen der Philosophie durchweg unberücksichtigt. Auch Kant berührt ihn nur soweit, als er die Menschen als Noumena, freilich auch bloß in der Befolgung seiner kategorischen Imperative, neue Kausalitätsreihen in die fernere Gestaltung der Erscheinungswelt einführen läßt . Aber wie in dem sittlichen Wollen und Tun, dessen produktive Leistungsfähigkeit zur Veränderung der bisherigen Wirklichkeit Kant allein ins Auge gefaßt hat, verhält es sich auch mit allem sonstigen tatkräftigen Wollen. Und gerade auf dessen leistungsfähige Energie und ihre tatsächlichen Erfolge kommt es an, wenn die Frage nach dem, was bisher tatsächliche Wirklichkeit geworden ist, und nach dem, was in Zukunft dazu werden kann und soll, aufzuwerfen ist. Denn lebendige Wirklichkeit ist nicht schon die Erscheinungswelt als der Inhalt unserer

Wahrnehmungsempfindungen und ihrer etwaigen kategorialen Auffassung, als ob wir der Wirklichkeit in der Welt überhaupt nur kontemplativ gegenüberständen. Sondern in die äußerlich allerdings in der Regel auch wahrnehmbare Welt des tatsächlichen Geschehens greift jeder Mensch durch sein Wollen und Handeln mit der Wirkung ein, daß ihre wahrnehmbare Erscheinung fortwährend irgendwie anders gestaltet wird, als wie es sonst der Fall sein würde.

Bei diesem Sachverhalt nun stellt sich der Begriff der Wirklichkeit, mit dem die phänomenalistische, immanenzphilosophische und positivistische Erkenntnistheorie arbeitet, gewissermaßen nur als ein Aggregat von Momentaufnahmen dar, bei dessen Herstellung von dem kulturellen, d. h. durch initiative menschliche Eingriffe hervorgebrachten Veränderungen des weltlichen Daseins geflissentlich, aber freilich allzu sorglos abstrahiert wird. Kann dagegen doch wohl auch die Erkenntnistheorie die der menschlichen Erkenntnis keineswegs verschlossene lebendige Wirklichkeit gerade auch als das sich durch stetige persönliche Eingriffe fortdauernd verändernde Objekt vergegenwärtigen, als das sie jedermann aus der Erfahrung bekannt ist, so darf sie auch nicht den für uns wichtigsten Faktor dieser Wandlungen, das menschliche Handeln mit seinen Unterstellungen und mit seinem unaufhörlichen latenten Als ob, künstlich unterdrücken, sondern muß auch dieses Moment gebührend in Anschlag bringen. Das aber kann nur geschehen, wenn sie sich nicht bloß, wie bisher überwiegend, auf den Gesichtskreis der theoretischen Naturwissenschaft beschränkt, sondern auch das geschichtliche Werden in dem Gesamtobjekt des Erkennens mit eingeschlossen denkt und die zu seinem homogenen Verständnis dienenden und unentbehrlichen Begriffe individualistischen und persönlichen Gepräges nicht durch mechanistische, d. h. im letzten Grunde doch bloß materialistische Theorien künstlich hinwegdeutet.

4. Werden die oben besprochenen Unterstellungen dem Handeln subintelligiert und ist dieses selbst durch eine auf sein Gelingen gerichtete Als-ob-Erwartung getragen, so treten die Als-ob-Beziehungen auch nach außen mehr oder weniger erkennbar hervor in allem Handeln, in dem sich der Mensch vor anderen Menschen verstellt. Dies nun geschieht nicht etwa nur, wenn man andere durch geflissentliche Heuchelei betrügen will, um sich einen Vorteil zu verschaffen oder einen Nachteil von sich abzuwenden, oder wenn ein Schauspieler die Rolle einer andern Person agiert, d. h. sich so kleidet, benimmt, äußert und betätigt, als ob er selbst diese andere Person wäre. Vielmehr ist der Bereich der Verstellung sehr viel weiter ausgedehnt. Denn mehr oder weniger beherrscht Verstellung geradezu die gesamte gesittete Aufführung eines Individuums; ja in gewissen Leistungen ist sie sogar von hohem moralischen Wert. Alle Selbstbeherrschung nämlich, die wir vor den Augen und Ohren anderer üben, ist von Haus aus eine Verstellung unseres natür-

lichen Wesens, die wir durch oft wiederholte Akte von Selbstüberwindung haben lernen müssen. Dieses Lernen aber ist primär dadurch herbeigeführt worden, daß wir in der Erziehung durch Strenge oder durch Freundlichkeit zu solchen Leistungen immer wieder bestimmt und so allmählich gewöhnt worden sind. Aller äußerliche Anstand und alle Beobachtung der guten Sitte besteht ja darin, daß man sich genügend in der Gewalt hat, um sich so zu benehmen, als ob tatsächlich vorhandene Bedürfnisse, Regungen, Affekte, Strebungen und Wünsche wenigstens im Moment nicht vorhanden wären. So werden sie zeitweilig unterdrückt, verschwiegen, verleugnet, nicht zugestanden, ignoriert, damit man durch sie nicht auffalle, sich anderen nicht lästig und unangenehm mache oder sich auch nur irgendwie kompromittiere. Daß man dies kann, dazu gehört Übung in der Selbstbeherrschung. Daß man diese gerade in einem bestimmten Zeitpunkt übt, ist aber Verstellung: man gibt sich eben anders, als wie man im Augenblick sich verhalten würde, wenn andere nicht zugegen wären. Also man bemüht sich, und zwar in der Regel mit sehr großem Erfolg, anders zu erscheinen, als wie einem eigentlich zu Mute ist, und man benimmt sich so, als ob man sich in einem andern natürlichen Zustande befände, als in dem, den man nicht durch Verstellung verschleiern würde, wenn man für sich allein wäre und sich rückhaltlos gehen lassen könnte. Diese Verstellung aber gelingt in Folge fortgesetzter Übung in einem Grade, daß sie dem gesitteten Menschen geradezu zur andern Natur zu werden pflegt.

Nicht anders verhält es sich, wenn man die an sich herzlich gleichgültigen und zum teil sogar lächerlichen Formen der Höflichkeit beobachtet, die im Verkehr der Menschen untereinander nun einmal üblich geworden sind. Auch hier benimmt man sich so, als ob alle diese Schnörkel der Rede und der Gebärde der aufrichtige Ausdruck der Gesinnung wären, von der man gegen die anderen erfüllt ist, während es sich in Wirklichkeit oft vielmehr ganz anders damit verhält. Man treibt also wieder nur Verstellung, wie denn auch das höfliche Benehmen nur ein Teil des Anstandes ist, den die gute Sitte von uns fordert. Da aber jeder gesittete Mensch sich gegen die übrigen ebenso verhält, so wird auch niemand durch diese Verstellung betrogen oder geschädigt. Dagegen erleichtert die Höflichkeit den Verkehr mit den anderen Menschen. Darin besteht ihr gutes Recht, mag sie auch streng genommen mit der Pflicht der Aufrichtigkeit kollidieren. Doch unterliegt deren Übung auch sonst manchen Einschränkungen, da man sie keineswegs jedermann schuldig ist. Deshalb aber ist es auch töricht, die üblichen Formen der Höflichkeit einfach nur als konventionelle Lügen zu beurteilen. Vielmehr ist die Höflichkeit wie aller Anstand eine recht harmlose Heuchelei, und wenn man sie wegen ihres zweifellosen Einschlags von Verstellung etwa überhaupt verwerfen wollte, so wäre es auch nur konsequent, es ebenso zu verwehren, daß gesittete Menschen in Gesellschaft anderer keine Handlun-

gen vornehmen, die nach den Regeln der guten Sitte als unanständig gelten. Aus grundsätzlicher Aufrichtigkeit verfuhren so die Zyniker des Altertums, um sich nur ja nicht zu verstellen. Einer gesitteten Lebenskultur aber gelten sie nicht als Muster, sondern als Beispiele dafür, wie man sich nicht benehmen soll.

Auch die Selbstbeherrschung, die wir üben, indem wir uns Leistungen einer großen Anstrengung im Dienste unserer Zwecke abgewinnen, ist nicht frei von Verstellung. Wir können uns auch vor uns selbst verstellen, indem wir unserm natürlichen Streben und Begehren Zwang antun, um es nicht zum Hindernis eines durch andere Motive bestimmten Wollens werden zu lassen. Indem wir jenes also unterdrücken, verfahren wir so, als ob es zur Zeit überhaupt nicht vorhanden wäre, weil wir wollen, daß es jedenfalls momentan nicht wirksam sein soll. Das ist eine Autosuggestion, die mit der tatsächlichen Beschaffenheit unseres natürlichen Wesens in Widerspruch steht. Aber einem energischen Wollen gelingt es, Gefühle des Hungers, des Durstes, des Schmerzes und Affekte des Begehrens, des Ärgers und des Zorns, die an sich die Tendenz haben, sich auch in ein entsprechendes Handeln zu entladen, durch eine suggestiv wirkende Anstrengung so zu behandeln, als ob sie nicht da wären, also sie praktisch zu ignorieren, damit man an anderen Aufgaben nicht dadurch gehindert werde, daß man sich jenen Regungen widerstandslos überläßt. Und rückwirkend steigert auch hier die erfolgreiche Übung die Kraft und Fähigkeit sich selbst zu überwinden. So bildet die einer leistungsfähigen Selbstbeherrschung überhaupt eigentümliche Verstellung einen gar nicht hinweg zu deutenden Koeffizienten in jedem angestrengten Tun. Darin aber stellt sie sich als ein Ingrediens der schöpferischen Kraft dar, als deren individuelle Subjekte die Menschen Tatsachen, Werte und Dinge gestalten, durch die die bisherige Wirklichkeit immer wieder direkt oder mittelbar vermehrt oder vermindert, in jedem Falle aber verändert und zum Teil durch neue Wirklichkeitsbestände ersetzt wird.

Dazu also trägt das Als ob der Verstellung ebenso bei wie das Als ob der alle zielstrebigen Handlungen erfüllenden Erwartung. Und im Guten wie im Bösen pflegt der Inhalt des Tuns, dessen Leistung man sich durch Verstellung abgewinnt, mehr oder weniger in die Natur des menschlichen Individuums überzugehen. So trägt man durch Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung und Selbsterziehung aus eigner Initiative auch dazu bei, sich einen andern Charakter zu erwerben, als den, welchen man von Natur her hat und der sich ganz anders entwickeln würde, wenn man sich stets nur von dieser treiben ließe. Ja man nimmt in dem Als ob der Verstellung gewissermaßen seinen künftigen eignen neuen Charakter mit der Wirkung vorweg, daß er aus diesem Tun allmählich entsteht. Während also das Als ob der Erwartung des Erfolges unserer Tathandlungen nach außen hin schöpferisch wirksam wird, hat

das Als ob der im Dienste der Selbstbeherrschung geübten Verstellung primär eine Wirkung nach innen als ein hervorragendes Mittel zur eignen Charakterbildung. Der in solcher Weise erworbene Charakter aber wirkt sich auch immer nach außen hin aus als eine Kraft, neue Kausalitätsreihen, wie Kant es nannte, in den fortschreitenden Verlauf des wirklichen Geschehens hineinzusetzen.

Kapitel 11.

Das Als ob in der religiösen Gedankenbildung insbesondere des protestantischen Christentums[1]).

1. Trat bereits in der zuletzt besprochenen Ausprägung des Als ob eine Rückwirkung der nach innen gerichteten Anstrengungen eines zur Selbstüberwindung leistungsfähigen Wollens auf den eignen Charakter hervor, so unterliegt im Zusammenhange damit auch die menschliche Selbstbeurteilung einer ähnlichen Umwandlung. Wenn irgendwo so kann man hier von einem doppelten Ich reden, wie denn auch der anthropologische Dualismus, den vor allem der Apostel Paulus und abhängig von ihm Luther und andere hervorragende Kirchenlehrer vertreten haben, die in demselben Individuum lebendigen Charaktere des alten und des neuen Menschen in ihrem Gegensatz sowohl wie in ihrer Koexistenz umfaßt. Auf die religiös christliche Begründung dieser Anschauung braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es genügt, auf den jedermann verständlichen moralischen Effekt der religiösen und ähnlicher Einwirkungen auf die menschliche Charakterbildung den Blick zu richten. Dieser Effekt besteht darin, daß in demselben Menschen zu dem natürlich begründeten Streben seines Wollens von anderwärts her, vor allem durch die Erziehung und durch die Einflüsse der religiösen Verkündigung das von Natur her nicht wirksame, also insofern neue Prinzip eines sittlichen Wollens hinzugekommen ist. Dieses erhebt den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und bestimmt faktisch den Charakter eines Menschen, sobald seine Motive die Vorherrschaft in dessen praktischem Verhalten gewonnen haben. Unter diesen Voraussetzungen aber ist, so lange die beiden Prinzipien in einem Individuum um den Sieg miteinander ringen, natürlich auch dessen Selbstbeurteilung und die sich in ihr ausdrückende Seelenstimmung geteilt, wenn nicht zerrissen, und jedenfalls schwankt sie hin und her.

[1]) Die in diesem Kapitel behandelten Fragen stehen außer aller Beziehung zu dem Inhalt der Schrift von Johannes Wegener, die christliche Religion als Religion des Als ob (Bausteine zu einer Philosophie des Als ob, Bd. 6. München 1923), in der alles allzu sehr auf dem höchst problematischen, wenn auch neuerdings in den weitesten Kreisen merkwürdig beliebten Begriff des religiösen Erlebnisses aufgebaut ist, als daß die der Redefigur des Als ob eigentümliche Dialektik, von deren Bedeutung innerhalb der christlichen Gedankenbildung auf den nächsten Seiten zu reden sein wird, überhaupt hätte beachtet, geschweige denn zur Geltung gebracht werden können.

Kontemplative Naturen leiden unter diesem innern Zwiespalt stärker als energische. Unter dem religiösen Gesichtspunkt haben ihn mit anschaulicher Lebendigkeit und innerer Lebenswahrheit Paulus im 7. Kapitel seines Römerbriefes und Augustin in seinen Konfessionen aus eigenster Erfahrung geschildert. In neuerer Zeit hat ihn vielleicht Nietzsche am stärksten empfunden, aber beim Überwiegen der ephektischen Stimmung in seiner zweiten Periode ihm nicht so sehr durch ein energisches subjektives Wollen, als durch eine neue Erkenntnis seiner Gründe beizukommen gesucht. So deutete er die herrschende Moral, die ihn persönlich doch nie losgelassen hat, als eine durch Ressentiment verfälschte Umwertung der natürlichen Werte des Lebens und ging mit seiner Parole Jenseits von Gut und Böse darauf aus, durch eine Rückumwertung der christlichen Wertschätzungen den vermeintlich natürlichen und insofern überhaupt immoralischen Standpunkt der Antike und seiner Reproduktion in der Renaissance wieder zur Geltung zu bringen. Es war das ein Versuch, den gordischen Knoten des praktischen Problems der Sittlichkeit mit dem Schwerte einer geistreichen, aber in jeder Hinsicht fragwürdigen Theorie durchzuhauen. Doch lassen sich praktische Lebensprobleme überhaupt nicht mit den Mitteln einer historisierenden Spekulation bewältigen. Vollends war der Einsiedler von Sils-Maria trotz seines blendenden Stils, seiner kombinatorischen Phantasie und der persönlichen Tapferkeit, mit der er sich, solange er es vermochte, im Ertragen seines Gehirnleidens aufrecht behauptete, nicht der Mann dazu, mit seinem Übermenschentum anderen als solchen Adepten seiner Lehre etwas zu bieten, die, wenn er seine großen literarischen Erfolge bei gesundem Geiste erlebt hätte, er selbst wohl kaum als seine echten Jünger hätte gelten lassen. Für das hier in Frage stehende Problem des Als ob hat freilich Nietzsche nur in den Grenzen Bedeutung, innerhalb deren Vaihinger auch seine Leistungen einer verständnisvollen Würdigung unterzogen hat.

2. Nach den Anschauungen der christlichen Religion steht im Mittelpunkt des seelischen Werdens das Problem des Erwerbes eines neuen Charakters, und auch alle Selbstbeurteilung ist hier abhängig davon, welche Stellung das einzelne Individuum zu dieser praktischen Frage der Religion einnimmt. Andererseits mutet die der religiösen Verkündigung eigentümliche Darstellung ihres Inhalts in anschaulichen Bildern der menschlichen Auffassung eine stetige Vergleichung gedachter Größen mit Bestandteilen der erfahrbaren Wirklichkeit zu. Durch beides nun werden immer auch solche Betrachtungen notwendig gemacht, in denen man sich durch ein Als ob auf die Apperzeption des religiösen Gedankengehalts einstellen muß. Auch sprachlich läßt die religiöse Rede diese ideellen Beziehungen entweder direkt durch ein Als ob oder in Wendungen hervortreten, zu deren homogenem Verständnis es nötig ist, ein Als ob zu subintelligieren. In den Evangelien sind bei ihrer schlich-

teren Sprache solche Wendungen zwar weniger häufig. Aber in Paulus, diesem selbständigsten produktiven Denker unter allen Theologen der christlichen Kirche, verband sich mit der Genialität seiner religiösen Anschauung eine Beweglichkeit des Denkens, mit der er wie spielend die schwierigsten dialektischen Fragen meisterte. So ergeben seine Briefe denn auch sehr wichtige Beiträge an Auffassungen und Urteilen, in denen ein immanentes Als ob die Gedankenbildung beherrscht.

Das von Vaihinger als griechisches Äquivalent für unser „als ob" allein angegebene ὡσεί ist allerdings in den paulinischen Briefen nur an der einen Stelle Röm. 6, 13 vertreten. Mit einem einfachen ὡς aber weiß Paulus immer wieder Beziehungen anzudeuten oder auszusprechen, die wir nur im Sinne eines „als ob" verstehen können, wenn wir ihre Bedeutung zutreffend erfassen und wiedergeben wollen. Sind nicht wenige der von ihm in diesem Sinne gebrauchten Wendungen auch äußerlich unscheinbar, wie wenn er zu den Lesern seiner Briefe ὡς νηπίοις oder ὡς τέκνοις redet, so sind doch auch sie charakteristisch. Besonders aber heben sich zwei Stellen vor den übrigen durch die inhaltliche Bedeutung der in ihnen ausgesprochenen Gedanken hervor.

1. Kor. 7, 29 ff. erklärt es Paulus als seine Meinung, daß „die da Weiber haben, seien, als hätten sie keine, und die da weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die da kaufen, als besäßen sie es nicht; und die mit der Welt verkehren, als hätten sie nichts davon". Hier wird an verschiedenen Beispielen derselbe Gedanke durchgeführt, daß es nach der christlichen Weltanschauung ein Haben und ein Tun gibt, das doch nicht als solches wirksam und endgültig sein, sondern so bewertet und geübt werden soll, als ob seine eigentliche Bedeutung vielmehr in einem innern Verzicht auf das Haben und in einem gegenteiligen Tun bestände. Also es wird hier eine religiöse Umwertung der vorhandenen Wirklichkeit und des natürlichen Verhaltens in der Welt und zu der Welt vollzogen, die nicht etwa zur Leugnung oder Abstellung dieser faktischen Tatbestände führen soll. Vielmehr läßt sie Paulus als wirklich vorhanden bestehen. Doch fordert er ein innerliches Verhalten zu ihnen, in dem mindestens eine entgegengesetzte Stimmung ihnen gegenüber obwalten, sekundär aber auch ein dieser entsprechendes anderes Tun erfolgen soll. Dieses andere Tun aber ist auch nur wieder eine Verstellung in dem oben festgestellten Sinne, und soweit sie erfolgreich gelingt, wird durch sie auch hier wieder der bisher vorhandene durch einen von dem Menschen neu geprägten Wirklichkeitszustand ersetzt werden. Religiös wichtiger als dieser äußere Erfolg freilich ist auch nach der Ansicht des Paulus der Eintritt der neuen Seelenstimmung, in der man sich selbst und die Welt nicht so beurteilt, wie man dies von Natur tut oder tun würde, sondern wie es einer höhern Betrachtung der Welt und des Verhaltens zu ihr sub specie aeternitatis entspricht.

An der andern Stelle, 2. Kor. 6, 4 ff., beschreibt Paulus die Art, in der sich Christen als Gottes Diener beweisen sollen „in großer Geduld, in Trübsalen, in Nöten und Ängsten, unter Schlägen, im Gefängnis, in Unruhe, in Wachen, in Fasten; mit Keuschheit, Erkenntnis, Langmut, Freundlichkeit, heiligem Geist, lauterer Liebe; in dem Wort der Wahrheit, in der Kraft Gottes, durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken; durch Ehre und Schande, durch böse und gute Nachrede: als die da trügen und doch wahrhaftig sind, als die unbekannten und doch bekannt, als sterbende und siehe wir leben, als die gezüchtigten und doch nicht getötet, als die traurigen, aber allezeit fröhlich, als die armen, die doch viele reich machen, als die da nichts haben und doch alles besitzen".

Auch hier ist es ganz wieder derselbe Gedanke wie an der ersten Stelle; nur daß die Konfrontation charakteristischer Gegensätze noch ergiebiger gestaltet und dadurch noch eindrücklicher gemacht wird. Erinnerungen an harte Widerfahrnisse von gehässiger Verfolgung und vielfacher körperlicher Mißhandlung, die der Apostel in der Ausübung seiner Missionstätigkeit hatte ausstehen müssen (vgl. 2. Kor. 11, 23 ff.), ein ethisches Verhalten, dessen er sich dabei beflissen hatte, und das Bewußtsein von der Kraft, mit der Gott in ihm gerade als einem schwachen Menschen mächtig gewesen war (vgl. 2. Kor. 12, 9 f.), bilden den persönlichen Hintergrund der religiösen Betrachtung, der hier in der Form einer Ermahnung die typischen Erfahrungen der im Dienste Gottes tätigen Christen unterzogen werden. Wie aber Paulus selbst sich in jenen schweren Schicksalen mit seiner christlichen Gesinnung behauptet hat, so schildert er das durch diese getragene Verhalten zu den Übeln der Welt und zu der in dieser zu erwartenden Feindschaft, indem er solche faktische Zustände des wirklichen Lebens mit der religiösen Auffassung kontrastiert, durch die sie innerlich überwunden und geradezu zu einem Gegenstande der Freude und des Rühmens (vgl. Röm. 5, 3; 2. Kor. 11, 30) umgestaltet werden. Auch dies geschieht, wie die zahlreichen „als" (ὡς) beweisen, wieder nur durch ein Als ob als den Lebensnerv jener ganzen Urteilsbildung und des ihr entsprechenden praktischen Verhaltens. Nur freilich wird auf dessen etwaige äußere Erfolge hier gar nicht reflektiert, obschon doch auch solche dem Wirken und Dulden des großen Heidenapostels in reicher Fülle zu teil geworden sind. Sondern allein das innere Haben und Leistenkönnen jener religiösen Überwindung der dem Christen feindlichen Welt wird als ein geistiger Besitz aufgewiesen, der seinen unvergleichlichen Wert in sich selbst hat.

3. Auf Paulus und seine Anschauungen griff mit besonderm Nachdruck Luther zurück. Doch gab er der von jenem ausgeprägten religiösen Verwendung des Als ob teils eine bestimmtere Wendung, teils übertrug er sie geradezu in die Sphäre des göttlichen Wollens und Tuns selbst. Luther war in seinem religiösen Denken zu einfach, zu rückhalt-

los und zu sehr geradeaus gerichtet, als daß er ein vorwiegendes Interesse an der problematischen Seite der von Paulus kontrastierten Gegensätze des Seins und des Seinsollens gehabt hätte. So balanzierte er sie auch weniger durch ein Als ob, um seine Stellung desto entschiedener auf dem Standpunkt des aufs höchste idealisierten Glaubens zu nehmen. Von da aus aber entwickelte er den anthropologischen Dualismus, in dem er Paulus folgte, wie schon die Nominalisten des Mittelalters, zu einem erkenntnistheoretischen Dualismus. Im Sinne eines solchen unterschied er die Vernunft als das natürliche und die Offenbarung als das übernatürliche Prinzip der menschlichen Erkenntnis so scharf und konsequent, daß er vor der Behauptung einer doppelten Wahrheit nicht zurückschreckte. In allen religiösen Fragen aber trat er mit rücksichtsloser Ausschließlichkeit für die in ihrem eigensten Wesen paradoxe göttliche gegen alle rationale weltliche Weisheit ein, wenn er auch die Vernunft in allen bloß weltlichen Angelegenheiten als zuständig anerkannte.

Freilich waren auch Paulus der Widerstreit zwischen Vernunft und Glaube und die sich aus ihm ergebenden paradoxen Folgerungen wohl vertraut (vgl. 1. Kor. 1, 18—2, 16). Aber bei seiner mehr dialektisch eingestellten Denkweise, mit der er sich durch ein charakteristisches Als ob unschwer auf verschiedene Standpunkte zu versetzen wußte, um nur ja allen Ansprüchen an seine Hilfsbereitschaft gerecht zu werden (vgl. 1. Kor. 9, 19 ff.), erscheint sein Irrationalismus doch nicht so wie derjenige Luthers auf den Ton eines unbeugsamen Trotzes gegen alle Einreden der Vernunft und eines unerbittlichen Beharrens auf den einmal gewonnenen Ansichten als der allein berechtigten göttlichen Wahrheit gestimmt. Bei dieser grundsätzlichen Auffassung des christlichen Glaubensstandpunkts war jedoch Luther nicht eben vorherrschend disponiert zu Betrachtungen unter dem Gesichtspunkt des Als ob, wie er denn auch sonst alle Allegoresen verwarf, die er sich nicht durch die heilige Schrift selbst als objektive Wahrheiten bezeugt sah.

Dagegen aber hat Luther vielmehr Gott im weitesten Umfange ein wunderbares Verhalten im Sinne eines schöpferischen Als ob zugetraut und zugeschrieben und in der gläubigen Erkenntnis des sich hinter dem Schein des Gegenteils verbergenden Gottes die praktische Lösung aller für das menschliche Leben wichtigen Rätselfragen der Religion gefunden und finden gelehrt. Wenn Gott lebendig macht, so tut er es, indem er tötet; wenn er demütigt, um aufzurichten und zu segnen; wenn er sich verbirgt, um sich zu offenbaren. So verrichtet er gerade durch sein Gesetz, das alle solche vernichtende Wirkungen zur Folge hat, ein ihm selber fremdes Werk, um durch dieses aber doch nur sein eigentliches Werk, die Verleihung von Gnade und von Gütern des Heils, um so wirksamer auszuführen. Durch diese Denkweise ist es auch innerlich begründet, daß nach Luthers Auffassung Christus als der Träger der Offenbarungen Gottes nicht in der Fülle seiner Macht und Herrlichkeit,

sondern in der Gestalt eines armen, verachteten, eines schmachvollen Todes verstorbenen Menschen auf Erden erschienen ist. Überall also gibt sich Gott, wo er Menschen zu sich heranziehen will, so, als ob er vielmehr das Gegenteil von dem beabsichtigte und bewirkte, was er doch gerade hierdurch zur Ausführung bringt. Daß man nun für diese wunderbare Art des göttlichen Tuns Sinn und Verständnis gewinne und Gott durch den entgegengesetzten äußerlichen Schein hindurch in seinem so ganz andern eigentlichen Wesen und Wollen erkenne, darin besteht nach Luther das charakteristische Können des echten religiösen Glaubens, den sich jedoch der Mensch nicht selbst zu geben vermag, sondern den Gottes heiliger Geist durch sein Wort der christlichen Verkündigung in ihm erregt.

Die Quintessenz dieser ganzen Auffassung aber ist in Luthers Lehre von der Rechtfertigung des von einem solchen Glauben erfüllten Sünders auf den ihr eigentümlichsten Ausdruck gebracht worden. Das ist geschehen in dem Begriff der Imputation, der der eigentliche Lebensnerv in Luthers Gedanken von der Rechtfertigung ist. In dieser nämlich beurteilt Gott den mit Christus im Glauben innerlich verbundenen Menschen, der doch in seiner dauernden Unvollkommenheit immer Sünder ist und bleibt, dennoch so, als ob er ebenso gerecht wäre, wie Christus; während diesem in seinem unschuldigen Leiden und Sterben alle Sünden der Menschen von Gott so als Schuld zugerechnet worden sind, wie wenn er sie selbst begangen hätte. Es handelt sich also hier um eine doppelte Imputation: einmal der menschlichen Sünden zu Lasten des sündlosen Gottessohnes, der die Strafe für sie freiwillig übernommen und geduldig ertragen hat; andererseits der bis in diesen Kreuzestod hinein bewährten Gerechtigkeit Christi zu Gunsten der sündigen Gläubigen, die Gott für gerecht ansieht, obwohl sie es nicht sind und es im irdischen Leben auch niemals vollkommen werden können. Also wie zuerst der unschuldige Christus vor Gottes Urteil so gegolten hat, als ob er die Sünden der Menschen selbst begangen hätte, so gelten Gott wiederum die sündigen Gläubigen so, als ob sie dieselbe Gerechtigkeit wie Christus hätten und insofern der ungehemmten Gemeinschaft mit ihm würdig wären.

So ist in Luthers Begriff von der Imputation das göttliche Als ob das entscheidende Charakteristikum. Nach den beiden Seiten seiner Anwendung hin setzt es etwas nicht nur einfach irreales, sondern der Wirklichkeit kontradiktorisch entgegengesetztes als in dem göttlichen Urteil gültig. Formal ist das natürlich auch wieder nur eine Fiktion, ja die kühnste und verwegenste Fiktion, die, weil sie Gott selbst zugeschrieben wird, überhaupt hat ersonnen werden können und gedacht werden kann. Mißt man sie an den Tatbeständen der Gerechtigkeit Christi und der Sünden der Menschen, die der göttlichen Imputation als Substrat unterstellt erscheinen, so müßte sie sich als der unerhörteste und

an sich unmöglichste Irrtum, der nur irgend denkbar ist, darstellen, wenn es nicht doch eben Gott wäre, der ihn beginge. Nach Vaihingers Methode der entgegengesetzten Fehler würde so allerdings die Rechnung vollkommen aufgehen, da ihm gerade auch der Gottesgedanke als eine Fiktion, ja vielleicht als die zweckmäßigste und eben deshalb auch als die im pragmatistischen Sinne wahrste unter allen nur irgend möglichen Fiktionen gilt.

Aber durch die Anwendung dieser doch nur dialektisch verwertbaren Regel würde man den Sinn, den in Luthers Denken die Gott zugeschriebene Fiktion einer an sich lediglich widerspruchsvollen Imputation hat, gerade nicht treffen. Denn dieses nach menschlichen Maßstäben schlechtweg unmögliche Urteil Gottes ist im Sinne Luthers doch nicht als ein letztes Wort innerhalb der christlichen Gedankenbildung gemeint, sondern als die Setzung eines neuen Anfangs von der größten Tragweite für ein künftiges reales Werden. Insofern aber hat es geradezu die Bedeutung einer schöpferischen Tat der göttlichen Initiative. Denn Gott beurteilt durch das Als ob seiner rechtfertigenden Imputation im Widerspruch mit dem tatsächlichen Vorhandensein der Sünde, die auch den Gläubigen dauernd eigen bleibt, diese nicht etwa in dem Sinne als gerecht, als ob dadurch bereits ihre wirkliche Gerechtigkeit hergestellt, also gewissermaßen durch einen Zauber bewirkt würde. Vielmehr hat nach der reformatorischen Lehre das Gerechtsein, das im göttlichen Rechtfertigungsurteil dem glaubenden Sünder prädikativ beigelegt wird, lediglich die religiöse Bedeutung, daß diesem seine Sünden ohne irgend welche Gegenleistungen von seiner Seite von Gott vergeben werden und daß daher auch kein Grund mehr vorhanden sei, schuldbewußt vor Gottes Ungnade zurückzuschrecken. Darf sich so aber der diese Botschaft im Glauben vernehmende Sünder der gerade auch ihm geltenden göttlichen Gnade getrösten, so ist unmittelbar zugleich damit sein christlicher Glaube als ein Vertrauen auf Gott begründet, durch das er innerlich aus einem Feinde zu einem Kinde Gottes umgebildet ist. Die durch diese Veränderung in ihm hergestellte neue Gesinnung aber wirkt sich weiterhin als ein dankbarer Gehorsam gegen Gott aus. So kommt das Fortschreiten im Tun des Guten und in der Überwindung der Sünde zustande, um freilich doch erst im jenseitigen Leben das Ziel seiner Vollendung in einer nun auch erst sündenfreien Gerechtigkeit zu finden. In der Voraussicht dieses Erfolges aber hat Gott in seinem rechtfertigenden Imputationsurteil das künftige endgültige Gerechtsein des gläubigen Sünders gewissermaßen antizipiert, um eben dadurch dessen allmähliches Werden wirksam herbeizuführen.

4. Diese Anschauung von dem durch Gottes Rechtfertigungsurteil begründeten Prozeß einer vollständigen Umbildung des sündigen zu einem gerechten Menschen steht nun durchaus in Analogie zu dem oben verfolgten Verlauf eines in seiner Weise gleichfalls schöpferischen Han-

delns, durch das Menschen ihr Wollen, und zwar insbesondere ihr sittliches Wollen zur Tat umsetzen. Denn auch hier wird die Absicht, einen im Gegensatz zu den Motiven des natürlichen Begehrens stehenden Erfolg unter Überwindung dieses Widerstandes zu erreichen, gefaßt und verfolgt, indem man ein solches Streben für durchführbar hält und in dieser Überzeugung so verfährt, als ob man sein Ziel gar nicht verfehlen könnte. Gerade dadurch aber, daß man diese Fiktion beharrlich aufrecht erhält, trägt man in entscheidender Weise dazu bei, den erstrebten Erfolg zu erringen. Doch schon bevor das vor allem im sittlichen Handeln stets implizierte Als ob des energischen Wollens in Kraft tritt, stellt sich die Konzeption des sittlichen Entschlusses selbst als eine Fiktion dar, sofern dessen Inhalt sich zu dem natürlichen Begehren gegensätzlich verhält. Denn im Vergleich mit diesem und seinen eudämonistischen Zwecken erscheint jedes auf Pflicht lautende Urteil des Gewissens als ein unbedingter Widerspruch gegen jenes natürliche Wollen. So aber wird im sittlichen Pflichturteil das Subjekt Ich synthetisch mit einem Prädikatsbegriff verbunden, der sich nicht aus dessen natürlichem Wesensbestande analytisch ergibt, sondern gerade dessen kontradiktorisches Gegenteil bedeutet. Also das sich zum sittlichen Wollen entschließende Individuum beurteilt sich im Pflichturteil so, als ob es nicht das natürlich begehrende Wesen wäre, als welches es sich doch aus seiner überwiegenden Erfahrung kennt, sondern als ob es dessen Gegenteil wäre. Und jeder durch eine solche Unterstellung herbeigeführte Erfolg des sittlichen Wollens und Tuns gibt diesem Urteil recht und bestätigt seine Wahrheit.

Nicht anders verhält es sich auch mit dem göttlichen Rechtfertigungsurteil im Sinne Luthers. Denn auch dieses ist nicht als ein analytisches, sondern als ein synthetisches Urteil zu verstehen, indem zu dem Subjekt Sünder das diesem von Haus aus schlechtweg widersprechende Prädikat gerecht hinzugesetzt wird. Wie jedoch in jenem Falle die sittliche Selbstbeurteilung eines durch sein Gewissen zur Pflichtsetzung genötigten Menschen den schöpferischen Erfolg einer im Widerspruch mit den natürlichen Motiven des Begehrens vollbrachten sittlichen Handlung hat, so ist auch das göttliche Rechtfertigungsurteil ein schöpferisches „Es werde", da die von seiner gläubigen Aneignung ausgehenden Wirkungen schließlich den in ihm antizipierten Effekt haben werden. Beide Male aber ist die Seele des proleptischen Denkens, das dem entsprechenden Wollen integriert, ein Als ob. Denn wenn ein solches zunächst in imputativer Weise auch nur gedacht wird, so bestimmt es doch weiterhin auch faktisch das Verfahren, von dem die Erreichung des Erfolges ganz wesentlich abhängt. Auch in diesen hier miteinander verglichenen Fällen aber ist das Als ob ganz zweifellos der Ausdruck von Fiktionen. Doch sind sowohl die Pflichtfiktion des gebietenden Gewissens wie die Begnadigungsfiktion im göttlichen Rechtfertigungsurteil etwas ganz anderes als die Fiktionen im Sinne Vaihingers. Denn diese bleiben

nach seiner Meinung ontologische Irrtümer, auch wenn sie durch den Nachweis ihrer Zweckmäßigkeit pragmatistisch sollen justifiziert werden können. Sobald jedoch die ursprünglich allerdings fiktiven sittlichen Pflichturteile durch das von ihnen inspirierte Wollen den Effekt einer sie verwirklichenden Tat haben, wird ihnen hierin eine Verifikation zuteil, deren Evidenz keineswegs hinter der der verifizierten Hypothesen Vaihingers zurücksteht und dieser vielleicht sogar durch ihre unmittelbare Eindrücklichkeit überlegen ist.

Dem göttlichen Rechtfertigungsurteil im Sinne Luthers dagegen, mit dem es sich formal ebenso verhält, fehlt zwar für unsere Erkenntnis die Möglichkeit seiner endgültigen Verifikation durch eine empirische Feststellung seines Endeffekts, da dieser als eine erst im jenseitigen Leben eintretende Erfahrung in Aussicht genommen wird. Gleichwohl fallen seine die Erreichung dieses letzten Zieles vorbereitenden Wirkungen des Gewinns von Gewissensberuhigung, Seelenfrieden, Gottvertrauen und sittlicher Erneuerung bereits in das irdische Leben derer, die im christlichen Glauben dieser religiösen Güter teilhaft sind und deren dereinstige Vollendung in ihrer christlichen Hoffnung antizipieren. Steht also deren Erfüllung allerdings immer noch aus, so gilt den Gläubigen doch jener religiöse Besitz, dessen sie sich bereits erfreuen, jedenfalls als eine vorläufige Verifikation ihres Glaubens an die ihnen im göttlichen Rechtfertigungsurteil zugewendete Gnade Gottes, von der sie, was ihnen jetzt noch fehlt, in der Zukunft vertrauensvoll erwarten. So aber entbehrt im Zusammenhange des christlichen Glaubens die Vorstellung von Gott, sofern er in seinem Rechtfertigungsurteil durch eine in ihren Wirkungen schöpferische Fiktion die künftige Vollendung der ihm vertrauenden Gotteskinder vorwegnimmt, keineswegs des starken Zeugnisses der religiösen Erfahrung, das durchaus dazu hinreicht, diesen Glauben subjektiv zu bestätigen. Aber auch wer subjektiv nicht imstande dazu ist, sich diese Glaubensgedanken anzueignen, wird, wenn er sich nur bemüht, sich in ihren Zusammenhang auch nur hypothetisch hineinzuversetzen, nicht verkennen können, daß in ihnen ein weitreichender Parallelismus zu den jedem ernsten Menschen vertrauten Erscheinungen des sittlichen Wollens und Handelns vorliegt, sowie sie oben entwickelt sind.

Kapitel 12.

Ergebnisse.

Die Ausführungen in den letzten Kapiteln haben ergeben, daß es durch ein „als ob" zum Ausdruck zu bringende Annahmen gibt, die wie Vaihingers Hypothesen a priori zwar immer auch Fiktionen sind, soweit sie zugleich aber von einem leistungsfähigen Wollen getragen sind, als reale Faktoren einer künftigen Wirklichkeit wirksam werden, also a posteriori sich selbst als etwas wirkliches, weil wirksames erweisen.

In diesem Erfolge liegt ihre Legitimation als integrierender Bestandteile der Wirklichkeit selbst, sowie sie freilich nicht nur etwas unabänderlich „gegebenes" ist, sondern sich im faktischen Geschehen immer erst gestaltet und fortwährend wieder umgestaltet. Einer Justifikation durch den Nachweis ihrer etwaigen Zweckmäßigkeit bedürfen sie daher auch so wenig wie die Hypothesen im Sinne Vaihingers. Im Unterschiede von diesen jedoch verifizieren sie sich durch das, was sie leisten. Insofern aber beglaubigen sie sich der auf ihre Erfolge gerichteten Aufmerksamkeit mit einer ebenso unmittelbaren Evidenz, wie sie den Wahrnehmungen unserer Sinne eigen ist.

Jene Hypothesen dagegen erfordern, wie das gerade auch an der Darwinschen Entwicklungstheorie aufs deutlichste ersichtlich ist, um verifiziert zu werden, in der Regel einen überaus umfassenden und verwickelten Apparat von wissenschaftlichen Beobachtungen und Kontrollmaßnahmen, durch den sie jedoch immer nur mittelbar bestätigt werden. Deshalb aber ist den dem menschlichen Wollen und Handeln immanenten Fiktionen auch eine höhere erkenntnistheoretische Dignität zuzuerkennen als sogar den wissenschaftlichen Hypothesen. Zugleich nehmen sie doch an der diesen gerade auch nach Vaihingers Ansicht zukommenden Vorzugsstellung teil, daß sie in der subjektiven Sphäre des Denkens ein mehr oder weniger adäquater Ausdruck von objektiv wirklichen Begebenheiten sind. Dann aber ist auch die Wahrheit, die ihnen zukommt, eindeutig von derselben Art, wie die aller solcher Vorstellungen und Gedanken, in denen irgendwelche Wirklichkeit zutreffend reproduziert wird. Zu einer sie betreffenden Annahme einer doppelten Wahrheit geben sie dagegen eben deswegen überhaupt keinen Anlaß und Anhalt.

Soweit jedoch andererseits die einem Wollen a priori subintelligierten Fiktionen a posteriori nicht auch den ihnen entsprechenden wirklichen Erfolg haben, schließen sie an entscheidender Stelle einen Irrtum in Beziehung auf die Einschätzung der Leistungsfähigkeit des eignen Wollens ein. In diesem Falle stimmen das in Wirklichkeit wirksame Wollen und das es gleichzeitig zum vermeintlichen Ausdruck bringende Denken desselben Menschen nicht überein. Dieses zwiespältige Verhalten beider Funktionen stellt sich vom Wollen aus betrachtet als Velleität dar. Vom Denken aus beurteilt aber erscheint jede solche leistungsunfähige Fiktion einfach bloß als ein Phantasiegebilde, dem unter allen Umständen nur der Charakter einer irrigen Annahme zukommt. Es ist aber auch nirgends ein Zweck nachweisbar, durch den sie etwa justifiziert werden könnte. Also auch von hier aus führt kein Weg zur Annahme einer doppelten Wahrheit.

Überhaupt aber hat sich bereits in den früheren Darlegungen dieser Schrift herausgestellt, daß Vaihingers Schema von der Justifikation gewisser Fiktionen durch den Nachweis ihrer Zweckmäßigkeit einen sehr

viel beschränkteren Spielraum hat, als Vaihinger meint. Denn es trifft doch eigentlich allein auf die Kunstgriffe des wissenschaftlichen Denkens zu, von denen es Vaihinger ja auch abstrahiert hat, um es dann freilich in unzutreffender Weise zu verallgemeinern. Nun aber werden die fiktiven Hilfsmittel des wissenschaftlichen Denkens ganz gewiß nicht etwa dadurch auch selbst zu Wahrheiten, daß sie sich als geeignete Mittel zum Gewinn von neuen Wahrheiten verwerten lassen und herausstellen. Noch viel weniger werden die von Vaihinger so genannten praktischen Fiktionen durch den etwaigen Nachweis ihrer Zweckmäßigkeit zu Wahrheiten umgebildet. Sondern entweder sind sie wahr, dann sind sie es aus anderen Gründen und nicht bloß deshalb, weil sie zweckmäßig sind. Oder sie sind Irrtümer, dann werden sie auch niemals zu Wahrheiten, sie mögen sonst so zweckmäßig wie nur irgend möglich sein.

Bestände dagegen Vaihingers Ansicht von der Zweckmäßigkeit als dem Justifikationsgrund für irgendwelche Wahrheit zu recht, so müßte dieser auch den meisten Lügen im täglichen Leben zugute kommen. Wer hat denn wohl schon jemals im Ernste gelogen, wenn er es nicht für zweckmäßiger, d. h. für nützlicher oder weniger schädlich gehalten hätte, zu lügen statt die Wahrheit zu reden?

Kurz der pragmatistische Wahrheitsbegriff Vaihingers deckt wirkliche Wahrheiten höchstens per accidens, nämlich in allen den Fällen, in denen a priori fiktive Annahmen sich a posteriori als wahr deshalb herausstellen, weil sie nachweislich einen ontologisch bereits vorhandenen Sachverhalt passend zum Ausdruck bringen. Dagegen leistet Vaihingers Pragmatismus niemals auch die für ihn in Anspruch genommene hohe Kunst, aus ontologischen Irrtümern irgendwelche Wahrheiten zu machen. Von den beiden Wahrheiten Vaihingers bleibt also als ein unbestreitbares Wahrheitsmoment allein sein positivistischer Wirklichkeitsbegriff bestehen. Welche Schranken und Mängel ihm doch zugleich eigen sind und welche gleich ihm berechtigten andern Wahrheitsmomente ihn notwendig ergänzen müssen, habe ich in dieser Schrift zu zeigen gesucht.

Immerhin könnte auch diesen meinen Ausführungen gegenüber vielleicht die Frage erhoben werden, ob nicht auch ich in ihnen mit einem doppelten Begriff von der Wahrheit gearbeitet habe. Denn für die gesamte menschliche Gedankenbildung habe ich die von mir grundsätzlich unterschiedenen Arten des bloß reproduktiven und des produktiven Denkens als ihre beiden neben und miteinander berechtigten Quellen in Anspruch genommen. Daraus aber, daß unsere Wahrheitserkenntnis und unser Wahrheitsglaube nicht restlos aufeinander zurückgeführt werden können, also daß zwischen ihnen im letzten Grunde ein unbestreitbares Dualitätsverhältnis festgestellt werden muß, folgt nicht auch, daß die Wahrheit selbst, sowie man sie in allem aufrichtigen Denken erstrebt, mehrfach und nicht eindeutig eine und dieselbe ist. Denn so vieles

wir auch sei es mit vollkommener Evidenz oder mit plerophorischer Überzeugung als wahr zu prädizieren vermögen, so ist doch die Wahrheit selbst eine Idee und je nachdem zugleich ein Ideal, dem als solchem es eigen ist, daß es sich abstrakt gefaßt stets als eine Einheit darstellt und daß man sich ihm auf jedem Wege, den man, um es zu erreichen, einschlagen mag, immer nur mehr oder weniger annähern kann.

Die Wahrheit nun, daß der Weg zur Wahrheit immer auch durch unabsichtlich begangene Irrtümer führt, ist eine alte Erkenntnis der Menschheit. In seiner Theorie von den Fiktionen des wissenschaftlichen Denkens hat aber Vaihinger gezeigt, daß auch absichtlich begangene Fehler im Denken zum Gewinn von neuen Wahrheiten zu führen vermögen. Vor allem in dieser zuerst von ihm klar erfaßten Einsicht besteht der hohe wissenschaftliche Wert seiner Philosophie des Als ob. Daß Vaihinger jedoch seine zutreffende Erkenntnis sofort verallgemeinert und ihr auch auf Gebieten, auf denen sie überhaupt nicht anwendbar ist, Geltung zuzuschreiben versucht hat, konnte nur die Kritik herausfordern, die sich in dieser Schrift dagegen richten, außerdem aber auch noch auf manche andere Annahmen Vaihingers sowohl wie zahlreicher anderer Philosophen erstrecken mußte.

Druck und Bucheinband von Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen

GTU Library
3 2400 00711 5136

Friedrich Nietzsche. Von Prof. Dr. **Chr. Schrempf.** 132 S. gr. 8°. 1922.
(Religion d. Klassiker 9.) 2,–; geb. 3,20

„Das ist wirklich ein „echter Schrempf", so originell, so scharf gefaßt, so konsequent durchgeführt, habe ich noch keine Entwicklung von N.s Welt- und Lebensanschauung gefunden." Hess. Kirchenblatt. 1923, 5.

„Entschieden das bedeutendste Heft der Rel. d. Klass., ja das Beste und Scharfsinnigste, was bisher von theol. Seite an Nietzsche-Kritik geleistet worden ist." Prof. D. E. Hirsch i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1923, 12.

Die zwei Wege im religiösen Denken. Von D. theol. **Grimm.**
IV, 111 S. 8°. 1922. 1,20

„Ein anregendes Büchlein. Nur eine psycholog. Wesensschilderung des religiösen Denkens, aber damit, wie der Verf. hofft, indirekt auch ein Beitrag zur Lösung der Wahrheitsfrage." Theol. Lit.-Ztg. 1923, 13.

„Eine geradezu für das religiöse Denken befreiende Wirkung kann diese scharfsinnige Untersuchung ausüben. Der Titel läßt nicht entfernt ahnen, was für eine Fülle von [illegible] und neuen Gesichtspunkten hier geboten wird. Da das B[illegible] religiösen Denkens [illegible]

3, 7/8

Einlei[illegible] erschied.
St[illegible] eligion.
Do[illegible] 2,80
Proble[illegible] in ihre
[illegible] 2, 2.

Das [illegible]. Von
A[illegible] 1,50
ergreif[illegible] enweise
[illegible] 1923.

Schle[illegible] n unter
ih[illegible] ganges
hr[illegible] 191 S.
8°[illegible]. 3,–

[illegible] nteresse
als den[illegible] Charak-
teristik[illegible] eite als
Fußno[illegible] n Vor-
zug v[illegible] n. 5.

Das[illegible] erschen
R[illegible] 4,–

Die[illegible] ne Ein-
fü[illegible] hrung.
VI, 139 S. gr. 8°. 1911. 3,–

Schleiermacher als Mann der Wissenschaft, als Christ und Patriot. Eine Einführung in das Verständnis seiner Persönlichkeit. Von **H. Westerburg.**
VIII, 163 S. 8°. 1911. 2,–

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Ritschl, Otto QJ70
Die doppelte wahrheit V192
XR5

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

Soeben sind erschienen:

Kleines Kant-Wörterbuch. Von Studiendirektor Dr. **A. Heußner.** IV, 148 S. 8°. 1925. Fein kart. 3,80

Dies 3. Heft des Heußner'schen Hilfsbüchlein für Kant-Leser bietet 520 Stichworte mit ausführlicher, leicht verständlicher Erläuterung aller bei Kant vorkommenden deutschen und fremdsprachigen philosophischen Ausdrücke mit Angabe der Fundstelle.
Über die anderen Schriften Heußners verlange man unsern philosophischen Prospekt Nr. 17.

Lotzes Religionsphilosophie in ihrer Entwicklung, dargestellt im Zusammenhang mit Lotzes philosoph. Gesamtanschauung. Von Privatdoz. Lic. Dr. **Joh. Wilh. Schmidt-Japing.** VI, 122 S. gr. 8°. 1925. 4,—

Lotze ist ein notwendiges und wesentliches Glied in der Entwicklung der Religionsphilosophie des 19. Jahrh. Seine Wirkungen auf den jungen Dilthey, Windelbrand und Rickert, Husserl und Eucken sind unverkennbar.

Früher sind erschienen:

Abriß der Psychologie. Von Prof. Dr. **Gg. Elias Müller.** IV, 124 S. gr. 8°. 1924. 3,60, geb. 4,60

„Der hier vorliegende ‚Abriß' ist hervorgegangen aus den ganz ausgezeichneten und seit langem gesuchten Vorlesungsexzerpten G. E. Müllers. Sie sind z. T. erweitert. Die Form knapper Sachlichkeit ist dabei erhalten geblieben." Zentralblatt f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie 37, 4.

Komplextheorie und Gestalttheorie. Ein Beitrag zur Wahrnehmungspsychologie. Von **G. E. Müller.** IV, 108 S. 1923. 4,40

„Diese streitbare Schrift des Altmeisters der Psychologie führt mitten hinein in den gegenwärtigen Kampf der theoretischen Seelenkunde. Man muß jedem angewandten Psychologen nur raten M.'s Schrift zu lesen. Seine Entgegnungen sind von hoher Bedeutung, und ihre Logik wird Viele erfreuen, auch dann, wenn sie im Wesentlichen zu anderer Ansicht gelangten." Prakt. Psychologie IV, 10.

Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel. Von Privatdoz. Lic. Dr. **Schmidt-Japing.** II, 86 S. 1924. 3,—

Wie für den ganzen deutschen Idealismus das religiöse Problem im Mittelpunkt steht, so ist auch das Hegelsche Denken nur von der religionsphilosophischen Problematik aus zu verstehen.

Recht und Unrecht der Anthroposophie. Von Privatdoz. Lic. Dr. **Schmidt-Japing.** 42 S. 8°. 1922. 1,—

„Ein philosophisch und ethisch vorzüglich unterbautes Schriftchen, das zum Besten gehört, was kritisch und würdigend zu dem viel umstrittenen Gegenstand gesagt worden ist." Christl. Freiheit 1922.

Christliche Jugend- und Volkserziehung. Eine Religionspädagogik auf religionspsycholog. Grundlage. Von Prof. D. **Friedrich Niebergall.** IV, 152 S. gr. 8°. 1924. Fein kart. 5,—

„Ein neuer Niebergall bedeutet ein Ereignis auf dem Gebiete der religiösen Literatur. Das Buch ist Lehrern, Geistlichen u. religiös interessierten Eltern dringend zu empfehlen." Preuß. Lehrerztg. 1925, 2.

Praktische Apologetik. Von Prof. Lic. **R. Wielandt.** 2. Aufl. IV, 76 S. 1922 Steif geh. 1,50

„W. zeigt wie gearbeitet werden muß. Was er sagt, ist stets „praktisch", aber auf Grund wissenschaftlicher Einführung. Hochwertvoll sind schon allein die sorgfältigen Literaturangaben." Prof. D. Matthes

System der christlichen Lehre. Von D. **Hans Hinrich Wendt.** 2., neubearb. Aufl. VIII, 659 S. gr. 8°. 1920. Geh. 14,—, geb. 16,50

„Eine sorgsame charakteristisch durchgeführte religionsgeschichtliche Orientierung ist die Eigenart dieser 2. Aufl. des lehrreichen Buches." Theol. Literaturblatt 1921.

Die sittliche Pflicht. Eine Erörterung der ethischen Grundprobleme von D. **Hans Hinrich Wendt.** IV, 186 S. gr. 8°. 1916. 4,—

„Ein ungemein gedankenreiches Werk, aus dem die ethisch-philosophische Arbeit wird ebenso mannigfaltige Anregung empfangen können, wie die Theologie." Kantstudien XXI, 4.

Psychologie des Glaubens. Von **Gustav Vorbrodt.** XXX, 258 S. gr. 8°. 1895. 3,—

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.